

پژوهشی در پیدایش و تحولات  
تصوف و عرفان

عباسعلی عمید زنجانی



پژوهشی در پیدایش و تحولات

# تصوف و عرفان

عباسعلی عمید زنجانی



مؤسسه انتشارات امیرکبیر  
تهران، ۱۳۶۶



عمید زنجانی ، عباسعلی  
پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان  
چاپ اول: ۱۳۶۶  
چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران  
تیراژ: ۵۵۰۰ نسخه  
حق چاپ محفوظ است.



# فهرست مطالب

۱۱

پیشگفتار

## بخش اول

### پیدایش ریشه‌های اولیه تصوف

۴۷	چونگ تشو	تصوف يك ایدئولوژی خاص درباره
۴۷	عقاید التقاطی	فلسفه زندگی
	یونان سرزمین الهام بخش عرفان	عوامل پیدایش این طرز تفکر
۴۹	و تصوف	تاریخ پیدایش و نفوذ افکار صوفیانه
۵۰	مکتب کشف و شهود	هند زادگاه تصوف
۵۱	کلیون پیشروان تصوف	ریشه‌های تصوف در افکار و عقاید
۵۲	در مکتب رواقیون	هندی
۵۳	در مکتهای فلسفی دیگر	عقاید و مذاهب هندی
۵۴	اخلاق و تصوف	فرار از دنیا و ریاضت کشی
۵۶	ریشه‌های تصوف در ایران باستان	نیروانا یا فنا
۵۷	نمودی دیگر در قالب مسلک مانی	مراحل سلوک
۵۹	در میان زرتشتیان	وحدت وجود
۶۲	نئوپلاتونیسم، مادر تصوف	فکر و ذکر و سایر آداب صوفیانه
۶۳	مکتب افلاطونیان جدید	تذکره دو نکته
۶۶	يك كادر تصوف بی نشان	ریشه‌های تصوف در کشور باستانی
۶۹	رهبانیت و تصوف در آئین مسیحیت	چین
۷۰	آئین اصلی مسیح	مکتب تائوئیزم
	رهبانیت چگونه در مسیحیت پیدا	روش زندگی
۷۵	شد؟	دانش موجب بدبختی است
۸۰	نقش عقیده به گناه اولیه	فنا یا اتحاد با تائو
۸۱	نفوذ تصوف نظری در مسیحیت	مسئله وحدت
		ریاضت و خلسه

## بخش دوم پیدایش تصوف در اسلام

۱۳۵	مبارزه اسلام با فقر اولین نمودهای تصوف در تاریخ اسلام	۸۷	روح و معنای تصوف از نظر اسلام فطرت و اعتدال دو پایه و شاخص آئین اسلام
۱۳۳	تمایل به دنیا اولین قدم انحراف	۹۵	۱. فطرت چه می گوید؟
۱۳۵	انحراف دیگر در راه تفریط	۹۲	۲. آئین وسط کدام است
۱۳۸	آغاز پیدایش تصوف در تاریخ اسلام	۹۵	۳. اسلام چگونه آئین فطرت و حد وسط است؟
۱۴۷	«صوفی» و «تصوف»	۹۶	۱. يك مطالعه اجمالی در فقه اسلامی
۱۵۵	اصل این کلمه و اشتقاق آن	۹۸	روش عملی پیامبر اکرم و اصحاب
۱۶۴	تعریف تصوف	۱۰۰	وی در صدر اسلام
۱۶۲	شریعت در تصوف	۱۰۱	منطق قرآن
۱۶۳	دورنمایی از تصوف در اولین دوران تکیون آن	۱۰۳	امام صادق پاسخ می گوید صوفیه به امام رضا (ع) اعتراض می کنند
۱۶۵	رهبانیت و ترک دنیا اولین شکل تصوف	۱۱۳	نظریه دیگر در کتاب و سنت
۱۶۸	فقر اختیاری	۱۱۵	حقیقت زهد در اسلام
۱۷۴	مشخصات دیگر این دوره	۱۱۶	روش مسلمین در صدر اسلام
۱۷۴	مذهب در تصوف	۱۲۰	علی (ع) زهد خود را تفسیر می کند
۱۷۵	سرسلسله های صوفیه	۱۲۴	فقر از نظر منطق اسلام
۱۹۰	خلاصه و نتیجه این بحث	۱۲۵	

## بخش سوم سیر تصوف و تطورات آن در قرون اولیه اسلامی

۲۱۹	۳. کرامات و خوارق عادات	۱۹۷	نهضت نوین تصوف
	پایان دوره دوم (۳۵۰-۴۰۰ هـ)	۱۹۹	تمایل تصوف به عرفان
۲۲۴	عصر تدوین تصوف	۲۰۵	پناه صوفیان به رموز و اسرار باطن جوئی و برتری حقیقت بر طریقت
۲۲۶	مهمترین تألیفات صوفیه این قرن	۲۰۶	تشکیل و تجزیه صوفیه
	مهمترین مسائل عرفانی در المص	۲۰۸	حلقات صوفیه
۲۳۰	فی التصوف	۲۰۹	نخستین تألیفات صوفیه
۲۳۲	مهمترین مسائل	۲۱۰	مظاهر انشعاب در تصوف
۲۳۲	۱. احوال و معانی صوفیه در المص	۲۱۳	۱. نقش ایرانیان در تصوف
۲۴۳	۲. مستندات شرعی تصوف	۲۱۶	۲. مذهب در دوره دوم تصوف
۲۵۰	۳. شطحیات صوفیه	۲۱۸	

## بخش چهارم

### علل پیدایش تصوف در اسلام

۳۰۸	در یوزه گری!	تصوف در اسلام از کجا سرچشمه
۳۱۰	نیروانای بودا و فناء صوفیه	۲۵۵ گرفته است؟
۳۱۷	نفوذ فلسفه و عرفان	۲۵۹ افراط در تعالیم اسلام
۳۱۷	منشأ افکار ذوقی و نظری تصوف	۲۵۹ اولین منشأ و منبع ظهور تصوف
۳۲۳	تکوین فلسفه اسلامی	۲۶۳ عوامل مساعد اجتماعی و سیاسی
۳۲۵	تکامل علم کلام در اثر نفوذ فلسفه	تأثیر رهبانیت در تضح و تشکل
۳۲۷	تأثیر فلسفه نوافلاطونی در تصوف	۲۶۹ تصوف در اسلام
۳۳۰	وحدت وجود از نظر صوفیه	۲۷۰ طلیمه نفوذ و مبارزه پیغمبر اسلام
۳۴۰	مذهب عشق	۲۷۳ میزان نفوذ آداب رهبانیت
۳۷۹	آشف و شهود	۲۸۲ تربیت در دامن مسیحیت
۳۹۴	چرا عقاید تصوف زیر پرده رفت؟	آیا تصوف زائیده نقشه خطرناک
	مساعی صوفیه در تطبیق تصوف	۲۸۳ بیگانگان بود؟
۳۹۷	با اسلام	نقش آراء هندی، در تکوین و
	نقش افکار عرفانی ایران در	تحولات تصوف در اسلام
۴۰۵	تصوف اسلامی	۲۹۳ شمار فقر
۴۰۶	۱. بطور غیر مستقیم	۲۹۴ دیانای بودائی و مراقبه صوفیان
	۲. تصوف اسلامی در دامن عرفای	۳۰۰ خرقة پوشی
۴۰۶	ایرانی	۳۰۲ ریاضت کشی و خانه بدوشی

## بخش پنجم

### تحولات و ادوار تصوف و عرفان پس از قرن سوم و چهارم هجری

۴۲۴	در قرن ششم و هفتم هجری	رونق تصوف و عرفان در فارس
	اعتدال در سده های قرن های هشتم	و خراسان
۴۳۴	و نهم هجری	۴۱۲ دیگر صوفیان قرن پنجم
	دوران افتراق عرفان نظری از	۴۱۶ خانقاه، زاویه، دوره
۴۴۳	تصوف رسمی قرن های دهم به بعد	۴۲۰ سلسله های صوفیه در قرن پنجم
۴۴۶	۱. عرفای تیس صوفی	۴۲۳ تذکره های قرن پنجم
۴۵۲	۲. صوفیان غیر عارف	تحولی نوین در تصوف و عرفان

بخش ششم  
عرفان متعهد و عارفان ربانی

۴۶۱	۴۵۷	عرفای ربانی	خصائص عارفان ربانی
-----	-----	-------------	--------------------

بخش هفتم  
سلسله‌های معروف صوفیه

۴۸۵	۴۷۴	تصوف و تشیع در ایران	خرقه ارادت و خرقه تیرك
۴۸۳	۴۷۵	فهرست منابع و مآخذ	سلسله‌های صوفیه
	۴۷۹		نسبت صحبت و نسبت خرقه

## یادداشت نشر جدید

یادداشت‌های این کتاب نخست در سال‌های ۱۳۳۸ و ۱۳۳۹ تنظیم و دوباره نویسی آن تا سال ۱۳۴۱ پایان یافت و در این مدت بصورت مقالاتی در برخی از مطبوعات آن زمان منتشر شد و سپس در سال ۱۳۴۴ چاپ شد و پس از تجدید نظر کلی و اضافه نمودن چند فصل، تکمیل آن تا سال ۱۳۶۵ بطول انجامید و با آخرین تجدید نظر در سال ۱۳۶۶ بصورت کنونی تقدیم علاقه‌مندان پژوهشگر تصوف و عرفان گردید.

عباسعلی عمید زنجانی

مردادماه ۱۳۶۶





## پیشگفتار

همه مقوله‌های هستی و واقعیت‌های عینی را می‌توان در قلمرو غیر و ادراک بشری بنحوی مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار داد ولی در این میان مقوله‌هایی چون تصوف و عرفان را که برتر از مقام تصور، تصدیق و یافته‌های بشری است و از امور شهودی می‌باشد، مشکل است بتوان آن را با عقل و ادراک عادی شناخت بویژه که مدعیان این وادی پای استدلال‌ان را سخت بی‌سبب دانسته و گفته‌اند:

آنکه تصوف و عرفان را نیافت هرگز آن را شناخت!

با چنین تصور و استنباطی هرگونه پژوهشی در زمینه پیدایش و تحول تصوف و عرفان محکوم به پشداوری و از طرف یابندگانش مردود است. ولی آنچه که ما در این کتاب آن را بدیعت نگذاشته‌ایم بررسی محتوای تصوف و تحلیل مراحل و مراتب عرفان نیست. بلکه در این پژوهش ما در حقیقت به مسئله علل و منابع می‌پردازیم و در تئوئینها و تحول‌آیی را که در سیراف گوناگون بر این پدیده بشری عارض گردیده مورد مطالعه قرار می‌دهیم درجه در این میان با چهره‌های مختلف و نمودهای در حال تحول آن نیز آشنا می‌شویم ولی هرگز بررسی و تحلیل محتوا در این پژوهش منظور و مقصد اصلی نیست بلکه هر نکته مقایسه دارد و هر بحث مقایسه‌ای.

در زمینه تصوف و عرفان نیز مانند بسیاری از منواله‌های مشابه نظرات افراطی و تفریطی وجود دارد که توأم با تعصبات و پشداوریها و نقطه‌نظرهای به دور از منطق و استدلال است. باید اعتراف کرد که گام نهادن در چنین وادی پرکشمکی بمعنی استقبال یک سلسله وسوسه‌ها و تشویشها و یکسوزگریها و

نفوذناپذیری از یکی از دوسوی تعصبهاست و به آسانی نمی‌توان از آثار منفی آن رهایی یافت (الاما رحم ربی).

با این وصف ضرورتی که در این پژوهش بچشم می‌خورد و بر صاحب نظران پوشیده نیست علی‌رغم دشواری راه ما را بر فائق آمدن بر مشکلات و موانع آن وادار می‌سازد و پیمودن پیچ و خمهای آن را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. تصوف و عرفان با تمام ویژگیها که آن دو را در مقایسه با ادیان متمایز می‌سازد از خصائص عمومی ادیان و مذاهب مستثنی نیستند و مانند هر دین و مذهبی دارای تاریخ و سیر تحولات ویژه می‌باشند و از این نقطه نظر که دارای یک سلسله عقاید و باورها و التزامات و الزامات هستند در یک دید کلی جزء ادیان و مذاهب شمرده می‌شوند و براین اساس پژوهش در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان را می‌توان جزئی از مجموعه مطالعات ادیان و مذاهب بشمار آورد.

بیشک ارزش مطالعه تاریخ ادیان و مذاهب تنها از نقطه نظر شناخت تاریخ فکر بشر و یا پی‌بردن به عوامل حوادث و تاریخ عمومی اقوام و ملل گذشته و بالاخره از نظر موقعیت و اهمیت تاریخی آنها نیست.

گرچه ادیان و مذاهب بنوبه خود در تکامل و تحولات فکر و فرهنگ بشر تأثیر فراوان داشته و از نظر تاریخ عمومی نیز یکی از بزرگترین عوامل محرک تاریخ انسانها و حوادث و وقایع مهم اقوام و ملل بشمار می‌رود و از اینرو مطالعه تاریخ ادیان و مذاهب بمنظور درک تحولات فکری و تاریخ عمومی بسیار مؤثر و حایز اهمیت فراوان است.

ولی صرف نظر از این نتایجی که می‌توان از تاریخ ادیان و مذاهب بدست آورد، عمده ارزش این مطالعه مربوط به جهات و نتایجی است که عاید خود ادیان و مذاهب می‌شود.

زیرا پرواضح است که تنها با مطالعه دقیق تاریخ ادیان و مذاهب است که می‌توان موقعیت هر کدام از آنها را در برابر سایر مذاهب روشن نموده و سیر تحولی و تطورات آن را نشان داد و احتیاج به توضیح ندارد که این مطلب یعنی شناسایی موقعیت ادیان و مذاهب و ترسیم صحیح منحنی تحولاتی که در آنها رخ داده است از نظر بحثهای مربوط به عقاید و مذاهب تا چه اندازه حایز اهمیت می‌باشد؟

می‌توان گفت: تاریخ هر عقیده و مذهبی بمنزله آئینه‌ای است که بطور کاملاً طبیعی می‌تواند واقعیت و اساس (صحیح یا ساختگی) آن عقیده و یا مذهب را نشان دهد.

روی این اصل، در بررسیها و بحثهایی که در باره هر یک از ادیان و مذاهب - چه بمنظور دفاع و یا انتقاد - صورت می گیرد، دانستن تاریخ پیدایش و ادواری که مذهب و آئین مورد بحث در طول تاریخ به خود دیده و همچنین رابطه ای که از نظر تأثیر، و تأثیر فکری و عقیدتی با ادیان و مذاهب و مکاتب فکری دیگر داشته برای کسانی که در صدد مطالعات و بحثهای تحقیقی عمیق هستند کمال ضرورت را دارد.

ولی در عین حال نباید فراموش کرد که این، نتیجه ای سه گانه پس از مطالعه و بررسیهای بیطرفانه لازم، از تاریخ ادیان و مذاهب به دست می آید. نه آنکه منظور فوق از ابتدا هدف بحثهای تاریخی بوده باشد.

گرچه تاریخ ادیان و مذاهب از زمانهای بسیار قدیم در میان افواه و ملل مختلف و پیروان مذاهب همواره مورد توجه بوده و سرده با یک عنایب خاصی که از عقاید مذهبی آنها سرچشمه می گرفت نسبت به حوادث و وقایع مذهبی و تاریخ زندگانی پیشوایان و رجال مذهبی ابراز علاقه می نمودند و معمولاً به کسانی که در این قسمت اطلاعات بیشتر و جامعتری داشتند به دیده احترام و قداست می نگریستند. ولی منظور اصلی و هدف اساسی از این تاریخ و حوادث مربوطه، جر سرگرمی و یا تحریک احساسات مذهبی چیز دیگری نبود و حتی در بعضی از مواقع همان حوادث خشک و بیروح تاریخی هم مورد دستبرد واقع شده و افراد متعصب، آنها را از صورت طبیعی و واقعی خود بیرون آورده و در قالب حوادث غیر عادی و اعجاز آسیر جلوه می دادند و از این راه بمنظور اثبات حقایق سلبی و یا دفاع از مذهب متبوع خود استمداد می نمودند.

این بود که اغلب در نقل داستانها و قضایا و شرح حال رجال مذهبی، پیرایه ها و افسانه های نادرستی به متن حوادث افزوده می شد و با مرور زمان بتدریج همان پیرایه ها و افسانه ها نیز جنبه قداست پیدا کرده و حساسیت و مهمترین حوادث تاریخ ادیان و مذاهب را تشکیل می داد!

در این دوره که باید آن را نخستین دوره بحث تاریخ عقاید و مذاهب نامید نه تنها توجهی به اسرار و علل حوادث و قضایای مربوط به مذاهب نمی نمود بلکه اصولاً صحت و سقم این قضایا و وضع روحی و اخلاقی نافعین آنها سر حدان مورد توجه قرار نمی گرفته است، بدیهی است با ترقی و رشد فکری بشر این روش غلط نمی توانست ادامه داشته باشد و لذا با پیدا شدن مورخین نقاد، عصر این دوران بالاخره سپری گشت و قسمتی از حوادث و داستانها و افسانه های مذهبی مورد مطالعه و انتقاد مورخین قرار گرفته و در باره نافعین و راویان حوادث نیز

توجه و دقت بیشتری مبذول گردید.

ضمناً در باره طرز استفاده از قضایا و حوادث مذهبی و تاریخ زندگانی رجال دینی در این دوره نیز تجدید نظر بعمل آوردند و آن را از وسیله سرگرمی و تفریح خارج کردند و معتقد شدند که از این تاریخ باید از آن بعنوان یک وسیله تنبیه و پند و عبرت استفاده کرد.

ولی متأسفانه در این دوران هم که تا دوسه قرن اخیر ادامه داشت با وجود عنایت و دقتی که در صحت و سقم مطالب و حوادث مصروف می شد به فلسفه تاریخ و تجزیه و تحلیل حوادث و قضایای مربوط به ادیان و مذاهب، توجه فابلی نمی شد و مورخین در این باره کمتر به بحث و تحقیق می پرداختند، تا آنکه از مدتی قبل روش نوینی در مطالعات تاریخی پیدا شد و عده ای از دانشمندان و محققین در زمینه بررسی تاریخ عمومی بجای مطالعه و نقل حوادث و قضایای خشک و بیروح تاریخی دست به یک سلسله تحقیقات عمیق و ریشه ای زده، حوادث و قضایای تاریخی را بعنوان رشته های علل و معلول، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و روابط آنها را از نظر اصل و قانون عمومی مسلم «علت و معلولیت» عمیقانه بررسی کردند.

و در مورد هر واقعه و حادثه ای بجای آن که آن را بطور مستقل و جدا از قضایای دیگر در نظر بگیرند بعنوان پاره ای از سلسله طولانی حوادث تاریخی که با رابطه علت و معلولی بهم پیوسته و یک رشته واحدی را تشکیل می دهند مورد مطالعه قرار دادند و به جستجوی عوامل پدیدآورنده آن پرداختند.

این شیوه تحقیقی مطالعه تاریخ که بعدها به نام فلسفه و آنالیز تاریخ معروف شد ابتدا در باره تاریخ عمومی بکار بسته شد و سپس دامن آن به تاریخ علوم و تاریخ ادیان و مذاهب نیز گسترش یافت.

البته ارزش و میزان صحت این نوع مطالعه بسیار روشن است، زیرا هر بدیده تاریخی تحت شرایط خاص و سلسله عوامل مخصوصی بوجود می آید که برای پی بردن به حقیقت آن نمود تاریخی باید تمام آن شرایط و عوامل را در نظر گرفت و موضوع را از روی همان سلسله علل و شرایط تعقیب نمود و قدم بقدم با واقعیات تاریخ به پیش رفت ناگفته پیداست تنها شرط صحت این روش مطالعه تاریخ این است که مطالعه کننده باید خود را از تمام حب و بغضها خالی نموده و تابع واقعیات و متن حقیقی تاریخ باشد و از تطبیق و تحریف آن به هر نحو و عنوانی خودداری ورزد.

باید اعتراف کرد که عده ای از دانشمندان و مستشرقین اروپائی در زمینه بکار بردن شیوه فوق الذکر در مورد تاریخ ادیان و مذاهب نیز گوی سبقت از

سایرین ربوده و با تحقیقات و بررسیهای عمیقانه خود در این باره نیز سر رشته ابتکار را بدست گرفتند.

بدیهی است منظور ما تصحیح تمام گفتارها و تحقیقات مستشرقین مسیحی اروپائی نیست، چه، اغلب مستشرقین بر اثر کمی اطلاعات و حتی در پاره‌ای از موارد به جهت مقاصد شوم و مأموریت‌هایی که از طرف دولتهای متبوع خود داشته‌اند از اشتباه و خطا و حب و بغض مصون نمانده و سرنکب بزرگترین خیانت یعنی تحریف تاریخ نیز شده‌اند!

ادیان اصیل و بزرگ این امتیاز را دارند که تاریخ آنها با اندازه‌ای روشن و صریح و در دست است.

البته منظور این نیست که تاریخ ادیان بزرگ به شیوه و روشی که گفتند شد در زمانهای گذشته مورد توجه مورخن بوده و کتابهای منقح و باارزشی در این زمینه بجای مانده است، چه از بیانات گذشته ما این مطلب بخوبی معلوم شد که روش تحقیقی مطالعات تاریخی تنها از یکی دو قرن اخیر آغاز شده بلکه منظور از روشنی و صراحت تاریخ ادیان اصل این است که در این باره بمقدار کافی متون قابل توجه و اعتمادی که بتوان به آسانی روی آنها شوه صحیح مطالعه تاریخ را بکاربرد وجود دارد و تنها برای بدست آوردن واقعیات و حقایق باید تجزیه و تحلیل عمیقی روی آن متون انجام داد.

در صورتی که این موضوع در باره بیشتر مذاهب فرعی و انشعابی به جهت نبودن متون قابل اعتماد و کافی، کار مشکل و دشواری می‌شود مخصوصاً با در نظر گرفتن اینکه معمولاً انشعابات که در ادیان رخ می‌دهد و موجب ظهور مذاهب و مسلکهای مختلفی می‌گردد همواره بر اثر یک سلسله حوادث و اوضاع و شرایط پیچیده‌ای می‌باشد که برای پی بردن به آنها لازم است جهات اجتماعی و سیاسی و اوضاع زمان و محیط و همچنین رابطه مستقیم و غیر مستقیم آنها را، یکدیگر و میزان نفوذ و تأثیر هر کدام را بدقت مورد مطالعه و بررسی قرار داد.

بدیهی است پیچیدگی این علل و عوامل و فعل و انفعالاتی که در میان خود عقاید و مذاهب وجود دارد بر اشکال و دشواری مطالعه صحیح و عمیق تاریخ اینگونه مذاهب فرعی و انشعابی می‌افزاید و ترسم منحنی تحولات و تغییراتی را که در طول تاریخ در آنها بدید آمده است بسی مسکثر می‌سازد.

مذهب و مسلک تصوف نیز که مطالعه تاریخ آن موضوع بحث ما در این کتاب است از جمله همین مذاهب انشعابی است که از اوایل قرن دوم هجری

بر اثر یک سلسله مسائل گوناگونی که بعداً مورد بررسی و مطالعه قرار خواهد گرفت در میان مسلمین بروز کرده و تحولات بسیار سریع و مختلفی را در طی چند دوره به خود دیده است.

البته تا زمانی که روش تجزیه و تحلیل در تاریخ معمول نشده بود معمولاً قضاوتها در باره اساس و ریشه تصوف (در اسلام) بسیار ساده و سطحی بود و اغلب، آن را مانند سایر مذاهب دیگر اسلامی یک طرز فکر خاص و مذهب مخصوص اسلامی می‌پنداشتند و بدون آنکه مطالعه دقیقی در چگونگی پیدایش این پدیده تاریخی و عوامل دخیل در تحولات آن بعمل آورده و به سوابق و ریشه‌های تاریخی آن توجهی داشته باشند تنها به بررسی و انتقاد از عقاید و مبانی آن اکتفا می‌نمودند.

و از طرف دیگر طرفداران و سران صوفیه نیز بدون کوچکترین توجه و اعتنا به حقایق تاریخی، مسلک نصوف را بعنوان هسته مرکزی و باطن اسلام معرفی می‌نمودند و مدعی بودند حقیقت و روح اسلام همان مذهب تصوف است و بقیه همه کسر است و ظاهر!

ولی پس از آنکه شیوه تحقیقی تجزیه و تحلیل (آنالیز) در تاریخ عمومی و تاریخ علوم و ادیان و مذاهب معمول گردید بالاخره این طرز مطالعه به مسلک نصوف نیز کشیده شد و کم‌کم تاریخ تصوف نیز مانند سایر نمودهای اجتماعی و مذهبی تاریخ مورد بررسی و تحقیق قرار گرفت و در اثر یک سلسله تحقیقات و بررسیهای دقیق تاریخی روشن گردید که این مسلک تنها مولود فکر و بایه صدرصد اسلامی نبوده بلکه سلسله عوامل دیگری نیز در تکوین و نمو و سیر تحولی آن سهم هستند و مطلب، خیلی پیچیده‌تر از آن است که مخالفین و یا طرفداران تصوف فکر می‌کرده‌اند.

البته در این باره هم مستشرقین اروپائی پیشقدم بوده و کتابها و رساله‌های زیادی در زمینه تاریخ تصوف نوشته و انتشار داده‌اند. فهرستی که ذیلاً از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد نمونه‌ای از این رساله‌ها و کتابهای مستشرقین در زمینه فوق است:

۱. عرفای اسلام، تألیف پرفسور آربری.
۲. مقدمه تصوف تطبیقی، تألیف ژاک دو مارکت.
۳. عرفای اسلام (صوفیه اسلام)، تألیف نیکلسون.
۴. تصوف شرقی، تألیف پامر.
۵. صوفیگری و وحدت وجود نزد ایرانیها، تألیف ثلوک.
۶. تاریخ ادبی ایران، (بحث مربوط به تصوف)، تألیف ادوارد براون.



۷. تصوف و دین مقدس اسلام، تألیف کلدزیلر.

۸. ساعتی که با صوفیان گذشت، تألیف وان.

۹. فرهنگ اسلام (لغت صوفی)، تألیف هیوز.

۱۰. تاریخ شعرد عثمانی، تألیف گیپ.

۱۱. زهد و تصوف در اسلام، تألیف کلدزیلر.

ولی متأسفانه از کتابهای مزبور جز کتاب اخیر (زهد و تصوف در اسلام)، که توسط یکی از نویسندگان فاضل، به فارسی ترجمه و انتشار یافته و آنچه که در نوشته‌های مرحوم دکتر قاسم غنی از آنها استفاده و نقل شده بدست ما نرسده است و در هرحال تحقیق و بررسی در زمینه تاریخ تصوف ابتدا از طرف عده‌ای از مستشرقین آغاز گردید و از نیم قرن اخیر در ایران نیز از آنجا که تصوف با ادبیات فارسی رابطه نزدیکی دارد مطالعات و تحقیقات مزبور توسط عده‌ای از استادان دانشگاه تهران دنبال شد و کتابهایی نیز برشته تحریر درآمد و نظر بداینکه مقصود عمده این نویسندگان همان جهات ادبی بوده لذا اینگونه نوشته‌ها معمولاً با آب و تاب و حماسه‌های ملی نیز که تهرراً رنگ دیگری بدچهره واقعی تاریخ می‌دهد همراه شده است.

ما در این کتاب کوشیده‌ایم تاریخ صوف را بر طبق متونی که در دست داشته‌ایم از ریشه‌های اولیه آن گرفته و اصل پیدایش و سیر تحولی آن را با روشی که در بیانات گذشته توضیح دادیم بدون هیچگونه اغراق و آب و رنگ و یا طرفداری و یا عناد و نظر مخالفی مورد مطالعه قرار دهیم و هدف ما در این مطالعه و بررسی تنها درک حقایق تاریخی و کشف چهره واقعی و حقیقت تصوف از نظر تاریخی است گویا اینکه پس از خاتمه مطالعه دقیق این پدیده تاریخی حقایق برخلاف آنچه که طرفداران تصوف و یا مخالفین سرسخت آن می‌پندارند بدست آید و این حقایق را خوانندگان محترم پس از مطالعه دمی این کتاب بخوبی درک خواهند نمود.

البته نگارنده مدعی آن نیست که حق مطلب را در این زمینه ادا نموده و در مطالعات خود از خطا و اشتباه کاملاً مصون مانده است و در این مسئله پیچیده و بفرنجی که کمتر روی آن بیطرفانند و بفرنجی بحث و مشاجره شده اشتباه و قصور بسیار طبیعی است.

ولی در عین حال نگارنده از آنچه که لازمه تحقیق و مطالعه و جمع بوده در مدت قریب به چهار سال که به تهیه و تنظیم مواد این کتاب اوقات داشته قصور و مضایقه ننموده و سعی کرده است که خود را از ملاحظه

تأثیر کتب مخالف و یا طرفدار تصوف برکنار دارد.

تاریخ تصوف را می‌توان در سه قسمت کلی زیرمورد مطالعه قرارداد:  
۱. پیدایش ریشه‌های اولیه نوع طرز فکر صوفیانه و بررسی مراحل ابتدائی تصوف در میان اقوام و مللی که تحت تأثیر و نفوذ این ایدئولوژی خاص قرار گرفته‌اند.

و در این قسمت ما با سابقه این ایدئولوژی تا ظهور آئین اسلام آشنا می‌شویم.

۲. پیدایش اولین نموده‌های تصوف در اسلام و مطالعه و بررسی علل و عوامل توسعه آن در میان مسلمین.

۳. سیر تکاملی و تحولات و نمو تصوف در ادوار و قرون مختلف و ترسیم منحنی‌های صعودی و نزولی روح تصوف از بعد از نیمه قرن دوم هجری تا عصر حاضر.

## بخش اول

### پیدایش ریشه‌های اولیه تصوف

#### تصوف يك ايدئولوژی خاص درباره فلسفه زندگی

قبل از آغاز مطالعه تاریخ صوف و پیدایش ریشه‌های اولیه آن در میان اقوام و ملل و مذاهب و مکاتب فکری گذشته باید به این نکته توجه داشت که تصوفی که ما در اینجا از سابقه و تاریخ آن در ادوار ماقبل اسلام بحث می‌کنیم بدان معنی از تصوف که اکنون در میان مسلمین انبهار دارد نیست، گویانکه در اصل طرز فکر و سیمای از مبانی و اصول اساسی با یکدیگر اشتراك و رابطه نزدیک دارند.

«تصوف» مورد مطالعه ما در اینجا عبارت از یک نوع ایدئولوژی مخصوصی است که معمولاً تحت باره‌ای از شرایط و اوضاع و احوال درونی و محیط زندگی انسان در افکار و روش زندگی وی نفوذ کرده و او را از زندگی دامن‌دار و برد‌دسر اجتماعی و دنیوی منفرد، به یک زندگی ساده و بی‌آلایش فردی و ترك لذائذ و مستی‌های نفسانی و مظاهر و بهره‌های دنیوی، و ریاضت‌دشی و اعتزال می‌کشاند و دست هنرمند تخیل را چنان نیروی بخشد که در مقابل تمام این محرومیت‌ها و ریاضت‌ها با تصور ایده‌آلهای جذاب و عوالم زیبا و رؤیاهای شیرین،

وی را تسلی بخشیده و وجدان و عواطف مضطربش را تسکین دهد. و عبارت دیگر طرز تفکر صوفیانه عبارت از یک نوع تفسیر خاصی است از فلسفه زندگی که عده‌ای بر اثر یک سلسله جهات و شرایطی که بعداً گفته خواهد شد از آن پیروی می‌کنند.

اثر این تفسیر گرچه بیشتر در جنبه حیات دنیوی و مادی ظاهر می‌گردد ولی همواره با تأثیرات خاصی در حیات فکری و نظری نیز همراه بوده و شدت و ضعف این دو جنبه و کفه معمولاً تحت شرایط و عوامل مختلف تفاوت می‌کند.

اثر این طرز فکر از روش علمی پشت‌پازدن به تمام قیود زندگی دنیوی و لذائذ و خواسته‌های نفسانی و فرار از دنیا و تحمل مشاق و شکنجه‌های جسمانی و اعزال و بازگشت به طبیعت است و از جنبه نظری هم عبارت از همان افکار و تخیلات تند و سرکش و پناه‌بردن به رؤیاهای شیرین و عالم بهناور خلسه و خیال و وهم و در نتیجه حکومت خیال بر عقل می‌باشد.

و با یک تعبیر دیگر می‌توان مفهوم و دورنمای تصوف (بمعنی کلی و وسیع آن) را چنین ترسیم نمود:

تصوف یک نوع روش خاصی در زندگی است که اطمینان و راحتی و تسکین درونی و سعادت ایده‌آل شخص صوفی را از غیرراه‌کار و کوشش و نظامات و فعالیت‌های عادی زندگی بوسیله تحمل مشقات و زهد و ترك لذائذ و بالاخره با پیروی از اصل «فرار از زندگی مادی» تأمین می‌نماید.

و همچنین از جنبه نظری هم باید تصوف را یک نوع ایدئولوژی مخصوصی دانست که عده‌ای تحت شرایط خاص زندگی برای بدست آوردن حقایق ماوراءالطبیعه و توجیه اسرار جهان هستی از غیرراه عقل و برهان و علوم از آن پیروی می‌کنند و راه صحیح را در طرق کشف و شهود

و اشراق و الهام و درون بینی و روشهای غیرعادی می پندارند.  
البته روشهای صوفیانه اغلب با آزادی کامل نسبت به قیود و  
حدود مذاهب و ادیان همراه است و لذا در بیشتر موارد رهایی از جمود  
و نظامات محدود کننده دینی خود علت عمده تمایلات صوفیانه کسانی  
که دارای روح سرکش و خیال پرور و از نظر زندگی و تعقل بی انضباط  
هستند محسوب می شود.

### عوامل پیدایش این طرز فکر

انسان موجودی است که در سرشت وی یک سلسله قوا و نیروهای  
فکری و ادراکی و همچنین انبوهی از عواطف و غرائز و احساسات  
گوناگون نهفته است و مجموعه همین نیروها و غرائز است که شخصیت  
نوعی انسان را تشکیل و از سایر جانداران امتیاز می بخشد.  
این قوای ادراکی و عواطف و غرائز از روی یک نقشه و هدف  
حکیمانه ای بر طبق نیازمندیهایی که انسان در زندگی و مسیر هدف  
وجودی خود احساس می کند در ساختمان وجود وی بکار رفته و همبستگی  
و ارتباط و هماهنگی خاصی بین آنها برقرار گردیده است فکر و اراده  
و تخیل و... همچنین غریزه حب ذات و حب جمال و عشق به کمال  
و اعتقاد به مبدأ اعلی و کمال اتم و... همه و همه تجهیزاتی است که  
آفریدگار حکیم، انسان را بدانها مجهز نموده تا وی بتواند با استفاده  
مشروع از آنها به شئون زندگی خود سروسامان بخشیده و در زندگی عانی  
انسانی موفق و در مسیر تکاملی معنوی و روحی مطلوب و همچنین در  
بهره برداری و رفع نیازمندیهای مادی و حیات دنیوی تدبیر و تدبیر  
نیازمندیهای معنوی می باشد کامیاب شود و در این راه صعب العبور و  
پر پیچ و خم که کوچکترین انحراف و ضعف و زبونی ممکن است بدنبال  
از دست دادن سعادت و هدف عالی انسانی تمام شود استعداد کافی

برای مقابله با مشکلات و موانعی که فراراه وی پیدا می‌شود داشته باشد و بتواند با تفکر صحیح و اراده آهنینی که از عشق به هدف عالی و کمال مطلوب سرچشمه می‌گیرد بر تمام مشکلات شئون حیاتی خود فائق آمده و در مسیر هدف وجودی انسانی مدارج عالیه کمال را پیماید. زندگی یک نوع مبارزه‌ای است که انسان به منظور رسیدن به مقصد عالی سعادت و کامیابی از حیات (همانطوری که از آغاز خلقت انسان چه از نظر مادی و جسمانی و چه از نظر روحی و معنوی برای او پیش‌بینی شده) باید به استقبال آن بشتابد و به مقتضیات آن تن دردهد. بدیهی است در این مبارزه حیاتی ناگزیر نیازمند به یک سلسله قوا و استعداداتی می‌باشد که بتواند موفقیت وی را در این مبارزه تضمین و تأمین نماید.

روی این اصل مسلم، نقشه کش حکیم سازمانهای جهان هستی سازمان وجودی انسان را نیز به انواع نیروهای ادراکی و غرائز و احساسات مختلفی مجهز نموده تا با حفظ اعتدال و هماهنگی بین آنها بسوی هدف وجودی و سرمنزل مقصود گام بردارد.

پرواضح است انسان وقتی می‌تواند از این وسائل و نیروهای گرانمایه سعادت نتیجه مطلوب را بگیرد که بهره‌برداری از آنها بطور طبیعی و بروفق همان هدف آفرینش یعنی با حفظ اعتدال و هماهنگی و بدون افراط و تفریط باشد.

اما اگر در استفاده و کیفیت بکار بردن آنها افراط و تفریطی روی دهد مثلاً برای حب‌ذات یا عشق به کمال و یا تخیل و سایر عواطف و احساسات بیش از آنچه که در خور آنهاست اهمیت و میدان داده شود بطوری که قوای فکری و سایر نیروها و خواسته‌های انسانی را تحت الشعاع قرار گرفته و قلمرو نفوذ آنها بر تمام شئون زندگی مادی و معنوی انسان گسترش یابد در این صورت لطمات جبران‌ناپذیری



بر قسمتهای دیگر سعادت انسانی وارد آمده و تعادل حیاتی که ضامن سعادت واقعی و همه جانبه شخص بود از بین می رود و در حقیقت همین قوا و غرائزی که می بایست ضامن نیکبختی و تعالی و تکامل انسان گردد وی را از راه راست و معتدل زندگی طبیعی و فطری منحرف نموده و به بیغوله ها و پرتگاههای هولناکی می کشانند.

با توجه به این مقدمه بخوبی روشن می شود که طرز تفکر صوفیانه از همینجا سرچشمه می گیرد و عامل اصلی بروز آن را باید در همان نحوه بهره برداری از نیروهای سازمان وجودی خود انسان جستجو کرد. اصل این طرز فکر افراطی از اینجا شروع می شود که انسان به تخیل بیش از عقل و قوای ادراکی میدان می دهد و در اعتقاد به مبدأ اعلی و کمال اتم و همچنین عشق به کمال و جمال و تشخیص سعادت مطلوب راه انحراف و افراط پیش می گیرد و در مقابل، نسبت به مقتضات جسمانی و حیات مادی و نیازمندیهای آن به تفریط دچار می گردد.

اما علت این افراط و تفریط و اختلال درونی را باید در سراط و اوضاع خارجی و محیط زندگی جستجو کرد.

طبیعی است، در محیطی که ظلم و ستم و فساد رواج دارد و در آن کابوس محرومیت و ناآرامی و شکست و یأس و بدبختی برآمده مستولی گشته، عکس العملی که در روحیه افرادی که در اثر ناامنی و آشفته گی اوضاع و محرومیت و شکست و نومسیدی از سای درآمده اند، بوجود می آید جز تنفر از زندگی مادی و پناه بردن به تخیل و تامل، درویش منشی و افراط و تفریط نخواهد بود؟!

و بنابراین می بینیم در محیطهای ناامن و جامعه های استبداد که وضع اجتماعی طاقت فرسای آنها تحقیر زندگی و عقل و استدلال، ایجاب می کند و یا در جامعه هایی که دنیا پرستی و حساسی و حملات زندگی مادی و فساد اخلاق و اختلافات شدید طبقاتی محرومین و روح

افراد حساس وحاد را از وضع موجود متنفر و به یأس و سلب اعتماد و بدبینی سوق می دهد معمولاً طرز فکر فوق و افکار افراطی صوفیانه پدید آمده و در اندیشه ها ریشه می دواند وعده ای برای اینکه در مقابل همه این فشارها و شکنجه های روحی و محرومیتها و ناکامیهای زندگی خارجی آرامش و تسلی خاطر یابند خود را به دامن تصوف می افکنند و به عوالم و رؤیاهای شیرین و ایده آلهای جذاب پناه می برند و از دنیا و زندگی دنیوی اظهار تنفر می کنند.

البته افرادی که مبتلا به ضعف تدبیر و اراده و نیروی استقامت هستند بیشتر در معرض اینگونه افکار و افراط و تفریطها واقع می شوند. و از طرفی هم مشکلات فکری و نظری بشر که از روز اول در جلو دید عقل وی بصورت معماهای جهان هستی و زندگی مجسم می شده در سوق دادن او به این طرز فکر افراطی بی تأثیر نبوده است زیرا پرواضح است میزان قدرت فکری بشر و قوای عقلانی وی هنوز به آن مرتبه نرسیده بود که بتواند به تنهایی از عهده حل مسائلی که مربوط به اسرار صنع پروردگار جهان پهناور هستی می باشد برآید. انسان متفکر همواره درباره مسائلی از قبیل: «سرچشمه هستی و آفرینش از کجاست؟»، «سرانجام سیر قافله عظیم حیات بشری و جهان آفرینش چه سان خواهد بود؟»، «روح چیست؟»، «حقیقت جهان کدام است؟»، «هدف زندگی انسانی» و «سعادت نهائی و حقیقی انسان چیست و از چه راهی حاصل می شود؟» و... فکر می کرده و درباره حل صحیح آنها از نیروی عقل و فکر استمداد می جسته است.

ولی بالاخره نقصان فکری و عقلی وی ناگزیر او را برآن می داشت که حل این معضلات و معماها را که با سعادت و کمال وجودی او همبستگی دارد به دست نیرومند خیال و احساسات ذوقی بسپارد تا بدین وسیله از فشار و اضطراب وجدان رهائی یافته و مشکلات خود را

به آسانترین وجه با تفسیرهای شاعرانه و تخیلات و رؤیاهای شیرین حل سازد.

اصولاً انسان هر قدر متفکر و از نیروی عقل و ادراک بهره وانی داشته باشد بالاخره از درك صحیح و حل واقعی اینگونه مسائل و صدها مسئله مشابه دیگر که مربوط به عالم ماوراء طبیعت و زندگی مادی و اسرار و دقائق معنوی آفرینش می باشد ناتوان است، تنها کسی می تواند این معماها و مسائل روحی را حل و تفسیر صحیح نماید که از روابط معنوی و اسرار نهفته ای که در عوالم ماوراء این جهان مادی و در پشت پرده طبیعت در جریان است باخبر باشد و قوانین و فرمولهای روحی را همچون قوانین و سنن لایتغیری که در جهان طبیعت و در سان موجودات طبیعی این جهان حکومت می کند بشناسد و مغضیبت آنها را درك کند.

بدیهی است این نقش بجز از آفریننده این عوالم و قوانین و روابط آن از عهده هیچ انسان متفکری ساخته نیست تنها اوست که با علم غیرمستناهی خود که تا اعماق و دل نوجکترین ذرات و موجودات عوالم هستی نفوذ و راه دارد راه حل این معضلات و مشکلات روحی و فکری بشر را می داند و تنها اوست که باید بشر را توان را در این راه هدایت و ارشاد نموده و در تاریکیهای زندگی چراغ روشن و هدایت بخشی فراراه عقلش بیفروزد باشد که راه نجات و سعادت را بسازد و از گمراهی و بدبختی رهائی یابد.

اینجاست که ضرورت وجود پیغمبران و برگزیدگانی که با سرحسوسه حقیقی علم و عوالم غیب ارتباط دارند و با نیروی مرموری که آید هدایت می کنند می توانند راه حل صحیح تمام مشکلات روحی بشر و آنچه را که مربوط به سعادت حقیقی و جاودانی وی می باشد از راه وحی دریافت نموده و به بشر ابلاغ نمایند بخوبی روشن می شود.

روی این اصل مسلم، بشر ناگزیر باید از تعالیم و روشهای فکری و عملی انبیاء پیروی نماید و در روشنائی انوار پرفروغ وحی و تعالیم حیاتبخش پیاپی الهی بسوی سعادت و کمال مطلوب انسانی گام بردارد تا بتواند به حل گره‌ها و مشکلات روحی خود توفیق یافته و به سعادت ابدی نائل آید.

و در غیراینصورت ناکامی و انحراف برای او اجتناب‌ناپذیر بوده و بالاخره فشار و اضطراب وجدان او را بخاطر حل همین مشکلات و گره‌های روحی به بیراهه و افراط و تفریط خواهد کشانید چنانکه پیدایش افکار صوفیانه و مبادی تصوف درپاره‌ای از موارد معلول مطلب می‌باشد.

### تاریخ پیدایش و نفوذ افکار صوفیانه

بطوری که تاریخ ادیان نشان می‌دهد بشر از قدیمترین ادوار تاریخ و بلکه از همان اولین روزهای زندگی که ما آن را ماقبل تاریخ می‌نامیم همواره از روی خواسته فطری و به راهنمایی عقل پی به وجود نیروئی مافوق طبیعت که خالق و گرداننده چرخهای عظیم جهان بهناور آفرینش و طبیعت است برده و به آن موجود مقدس ایمان داشته و معرفت و بندگی و نیل به قرب او را برای خویشتن سعادت می‌دانسته است.

نهایت طرز تفکر و اعتقاد وی دربارهٔ معتقد و ایده‌آل خود متناسب با سطح فکر و میزان رشد و دانش وی بوده و هر اندازه بر رشد فکری و وسعت دانش و اطلاعات او درباره اسرار و موجودات شگفت‌انگیز جهان هستی افزوده می‌شده معرفت و تفکرات ایده‌آلی او نیز به همان تناسب کاستر و عالیتر می‌گشته است.

و از طرفی هم رشته‌های استوار و عمیق عشق به کمالات عالیه انسانی که در تاروپود وجودش بوده او را در جستجوی کمال مطلق

و داشته و در این راه همواره شعله های فروزانی در سراج دلش برسی افروخته است.

و نیز مسلم است که رسیدن به سعادت و حقیقت زندگی برای بشر همیشه محور اساسی ترین آرمانها و شیرین ترین رؤیاها بوده و جستجوی راه وصول به آن، هدف اصلی زندگی روحی و معنوی وی را تشکیل می داده است.

در این میان نیروی تخیل نیز نقش مهمی را بعهده داشته مخصوصاً در برابر ناکامیها و شکستهای که برای انسان پیش می آمده دست هنرمندش با تصویر عوالم زیبا و رؤیا های شیرین، وی را تسلی بخشیده و محروبیتهای زندگی خارجی وی را بدینوسیله جبران می کرده است. چنانکه همین نیروی خیال و احساسات ذوقی ده درستت او بوده در حل مشکلات فکری و روحی وی نیز نقش مهمی ایفا نموده و اساس پاره ای از فضاوتها و افکار و عقاید او درباره قسمی از معما های زندگی معنوی و روش وصول به سعادت قرار گرفته است با بیانات صوفی این مطلب بخوبی روشن می شود ده زسنة پیدایش افکار افراطی و صوفیانه همواره در اندرون ساختمان روحی و فکری بشر وجود داشته و در مواقعی که عوامل این افراط و انحراف از خارج و محیط زندگی و اوضاع اجتماعی و اخلاقی مساعد می نده افکاری از قبیل فرار از دنیا، ذم و تحقیر زندگی و علم و استدلال و عقل، رنابخش دسی بوجود آمده بازار تخیل و خلسه و ذوقیت و عرفان رونق می گرفته: نهایت، افکار مزبور بنا به مقتضیات اجتماعی و عقاید و آداب گوناگون متحد و متحدین بطور خاص و با آداب و عادات و رسوم مخصوصی حیوانی می گردند.

و از آنجا ده علل و عوامل و شرایط فوق معمولاً در ادوار زندگی تاریخ و در میان اقوام و ملل پیشین وجود داشته است لذا با مراجعه

به تاریخ ادیان و عقاید کهن مشاهده می‌شود که طرز تفکر صوفیانه در اغلب مذاهب کهنسال و مکاتب فکری قدیم ریشه‌دوانیده و بطور متناسب با آداب و تعالیم هرآئین و مکتبی به یک صورت و رنگ خاص ظاهر گشته است.

این مطلب بایمانانی که گذشت کاملاً طبیعی بنظر می‌رسد و جای هیچگونه استبعادی ندارد اگرما ملاحظه کنیم که تاریخ، ریشه‌های اولیه افکار صوفیانه و ایدئولوژی تصوف و سابقه آن را در میان اقوام و ملل مختلف پیشین و مکاتب گوناگون فکری و ادیان و مذاهب کهن بخوبی نشان می‌دهد و حتی سابقه آن را تا حدود سه هزار سال پیش نیز می‌کشاند.

اکنون باید ریشه‌های اولیه این طرز تفکر را در قالب مذاهب و مکاتبی که تحت تأثیر این ایدئولوژی قرار گرفته‌اند مطالعه کرد و میزان نفوذ آن را در میان اقوام گذشته بررسی نمود.



## هند زادگاه تصوف

### ریشه‌های تصوف در افکار و عقاید هندی

بطوری که از مطالعه تاریخ عقاید و مذاهب هند بدست می‌آید این سرزمین باستانی از زمانهای بسیار قدیم محیط مناسبی برای پرورش افکار صوفیانه بوده و اصول تصوف را در قالب بیشتر مذاهب و مکاتب فلسفی و فکری گوناگونی که در آن سرزمین رواج داشته پرورانده است. اصولاً با مطالعه تقارنی عقاید و مذاهب هندی این مطلب روشن می‌شود که مذاهب و مکاتب فلسفی هند با تمام اختلافات فکری و عقیدتی که در میان آنها وجود دارد همگی بکلی اصول و فروعی خاص را تعقیب نموده و در یکجا به هم می‌رسند و این اصول و فروع همان طرز تفکر و روش افراطی حادی است که ما آن را تصوف می‌نامیم. اصالت سرزمین هندوستان در پرورش افکار صوفیانه بقدری روشن است که با مختصر مراجعه به عقاید و مذاهب هندی جای تردیدی باقی نمی‌ماند تا آنجا که بعضی معتقد شده‌اند که هند زادگاه اوستا و تصوف بوده و افکار صوفیانه از آنجا به محیطها و به مذاهب دیگر سرایت و نفوذ کرده است.

«فن کرمر» شرق شناس معروف نتیجه مطالعات و تحقیقات خود را در این زمینه چنین بیان کرده است:

«تصوف بمعنای اصح کلمه چنانکه در مسالک مختلف ظاهر می‌شود اساساً از عقاید و افکار هند برخاسته است و مبدأ و مبنای تصوف بالخصوص یکی از مذاهب فلسفی هندوستان که معروف به «ودانتا»<sup>۱</sup> می‌باشد.»

در اینجا برای توضیح بیشتر مطلب لازم است افکار و مبانی تصوف را از نظر ادیان و مکتبهای فلسفی هند مورد مطالعه قرار دهیم.

### عقاید و مذاهب هند

قدیمترین و شایعترین ادیان هندی دو آئین معروف «برهمانی» و «بودائی» است که هم‌اکنون نیز در هندوستان و چین و ژاپن و سایر نقاط رواج کامل دارد.

آئین برهمانی در حقیقت صورت تکامل یافته آئین قدیمی «ودائی» که آلوده به شرک بود محسوب می‌شود. آئین برهمانی بیش از سه سال در هندوستان سابقه دارد و در اصل ظاهراً براساس توحید و یگانه پرستی بوده ولی به مرور زمان تغییراتی در آن رخ داده و یک سلسله عقاید خرافی و از جمله عقیده «ثلیث» در آن نفوذ کرده است.

کلمه براهما<sup>۲</sup> در لغت سانسکریت بمعنی خدای خالق جهان و «ذات مطلق» تفسیر شده که بعدها بصورت «تریمورتی» خدای واحد سه گانه درآمده است.

کتاب مقدس برهمنیان عبارتند از: «الفیدا» و «منافادارماساسترا» و «ماهاپاراتا» و «ریمانا» و «بوراما» این کتابها به زبان سانسکریت نوشته شده و تاریخ تألیف آنها به چند قرن پیش از میلاد می‌رسد.

طرفداران آئین برهمانی پس از ظهور آئین بودائی و جینی برای

آنکه آئین قدیمی خود را از خطر زوال برهانند و همچنان رایج و زنده نگه دارند دست به تغییراتی زده و آئین قدیم را با معتقدات و آداب آئینهای جدید و افسانه‌های عامیانه آمیختند و بدین ترتیب آئینی بوجود آمد که به نام آئین هندو معروف گردید که هم اکنون اکثریت مردم هندوستان پیرو این آئین می‌باشند.

پس از آئین برهمنی آئین بودائی از نظر قدمت و کثرت پیروان در هند حائز اهمیت است. این آئین که از آغاز انتشار آن در حدود دوهزار پانصد سال می‌گذرد اکنون بالغ بر پانصد میلیون پیرو در هندوستان و چین و ژاپن و سیلان و تبت دارد.

بودا در لغت سانسکریت بمعنی عالم و دانشمندی است که به مرتبه کمال رسیده باشد اساس این آئین از شاهزاده‌ای به نام «سیداتا-گائوتاما» است که «بودا» یعنی مرد فرزانه خوانده شده و دو کتاب مقدس «تری پیتاکا» و «ستا کا» از کتب مقدسه بودائیان می‌باشد.

می‌گویند: هنوز صدسال از مرگ بودا نگذشته بود که میان پیروان او بر سر تفسیر گفته‌ها و دستورالعملهای وی اختلاف نظر شدیدی پیدا شد از اینرو شورائی مرکب از دانایان بودائی بمنظور رفع بحث درباره اختلافات تشکیل گردید ولی از آن شورا نیز نتیجه مطلوب گرفته نشد تا اینکه بالاخره این اختلاف منجر به تفرقه و جدائی شد و بدین ترتیب دو مذهب «هانانانا» و «ماهابانا» پیدا گشت بطوری که هر کدام بنا به فکر و سلیقه خود گفته‌ها و تعلیمات بودا را تفسیر و ترویج می‌نمودند.

دیگر از مذاهب قدیمی هندی «آئین جنی» است که به تفسیر آن شخصی به نام «ماهاوبرا» بود که قبل از بودا حشم از جهان بسد است کتابی به نام «آگاماها» دارد که بعضی از تعلیمات آن در آنند. نقل خواهد شد.

و همچنین مذاهب: «یوگ»، «ودانته»، «نیاید»، «سانکھی»، «پوروامی سامسا»، «وی شه میکما» از عقاید و مکاتب فلسفی هندی به شمار می رود.

### فرار از دنیا و ریاضت کشی

مذاهب و عقاید مختلف هندی در این اصل مشترکند که پایه و اساس سعادت و نجات، همانا فرار از دنیا و ترك جميع لذات و مشتهیات جسمانی همراه با تعذیب و شکنجه بدنی و دوام به ریاضت کشی می باشد. روی این اصل باید نفس را با انواع ریاضتهای شاقه و شکنجه ها عادت داد تا بدین وسیله علاقه او از دنیا و خوشیهای جسمانی با مره قطع گردد.

برهمنیان روی اصل تناسخ معتقدند سعادت انسان در محرومیت و آلام اختیاری است و تجرد از علائق مادی و ترك مشتهیات موجب نجات در زندگی بعدی می باشد و بازگشت به زندگی دنیوی نیز اجباری است بنابراین رنج و عذاب در زندگی برای انسان همیشگی است و برای نجات، انسان جز کشتن تمنیات و ریاضت دادن نفس و گذشتن از خوشیهای زندگی راه دیگری ندارد مذهب و فلسفه جینی و سانکھی نیز مانند برهمنائی از نظر تئوری مبتنی بر بدینی نسبت به زندگی مادی است و سعادت و نجات را در رهائی از قیود مادی و تعلقات جسمانی و بالاخره ترك کلی دنیا می داند.

آئین جین پیروان خود را به زهد و خود فراموشی و کف نفس و یک نوع رهبانیت افراطی دعوت می کند و به روزه گرفتن و برهنگی اهمیت فوق العاده قائل است بطوری که می نویسند: مؤسس این آئین خود دوازده سال تمام در حال زهد و ریاضت کشی و سکوت و برهنگی و تجرد بسر می برده و همواره دور از اجتماع زندگی می کرده است و

هم اکنون نیز نیمی از جینی ها تنها با یک‌لنگ بسر می‌برند.  
به عقیده جینی زندگی جز رنج نیست و هوسهای نفسانی منشأ  
همه رنجهاست باید هوسها را از خود دور کرد و به ریاضت خود را عادت  
داد.

همچنین در مذهب «یوگ» که پیروان آن به نام جوکیان معروفند  
انقطاع از جهان مادی بوسیله ریاضتهای جانفرسا و تمرینات شاقه و ترك  
همه چیز تنها راه رهایی از تجدید زندگی (تناسخ) و اتصال و اتحاد  
با روح کلی است.

ریاضتها و اعمال شاقه و طرز زندگی جوکیان بسیار طاقت فرساست  
یک نفر جوکی مدتها با بیحرکتی، قبض حواس، انضباط نفس، تمرکز  
فکر و تلقینات مخصوص خود را شکنجه و ریاضت می‌دهد و برای اینکه  
به مقام برهمنائی برسد لازم می‌داند سه از خانه و زن و فرزند دست‌نسته  
به دوره‌گردی و در یوزه‌گری پردازد و زهد و ریاضت کشی را پیشه‌ساخته  
در اعماق جنگلها به حالت سکوت و روزه‌داری بسر برد.

موضوع ترك دنیا و ریاضت کشی در آئین بودا نیز بعنوان یک  
اصل مسلم و اجتناب‌ناپذیر دیده می‌شود.

آئین بودا دارای چهار اصل اساسی زیر است که می‌توان همه  
آن را در همان یک اصل «فرار از زندگی» خلاصه کرد.

۱. جهان سراسر رنج و عذاب است و الم زندگی از لوازم وجود  
است، رنجهای مداوم حال حاضر عذابناهی در گذشته داشت، حال که  
زجر و شکنجه جانکاهی و محنت‌باری نیز در آینده دارد.

۲. ریشه و منشأ تمام این رنجها همان آرزوها و خواهشیاست و  
تمنای بقا و خوشیها و لذات دنیوی تنها عامل رنجها و شکنجه‌هایی  
است که انسان در زندگی بازگشت با آنها مواجه می‌شود.

۳. رهایی از علایق مادی و تمنیات و شهوات تنها وسیله

سعادت و نجات از بازگشت به زندگی مادی (تناسخ) است و تنها در صورت دوری جستن از دنیا و بهره‌های آن و کشتن هواهای نفسانی می‌توان از الم نجات یافته و به مرتبه «نیروانا» نائل آمد.

۴. انسان باید همواره برای رهایی از شهوات و تمنیات و علائق مادی نهایت کوشش را از خود ابراز دارد و عقبات و موانعی را که میان او و اینگونه رهایی حائل است و او را از فرونشاندن آتشهای تمایلات و علائق باز می‌دارد از میان ببرد.

آئین بودائی روی این چهار اصل انقطاع از دنیا و ترک بهرم برداری از مظاهر دنیوی و اعتزال و تحقیر جسم و پشت‌پازدن به لذات و خواهشهای نفسانی و ترک ازدواج و خانه‌داری و سایر تعلقات مادی و بالاخره ریاضت کشی و فقر را تعلیم می‌دهد.

وضع زندگی راهبان بودائی طوری است که از مال دنیا تنها به یک «کاسه گدائی» اکتفا نموده و در کمال فقر و تجرد زندگی می‌کنند و با پای برهنه و وضعی رقت‌بار مرام خود (چهار اصل سابق- الذکر) را در شهرها و دهکده تبلیغ می‌نمایند.

از بودا نقل شده که وی صریحاً اعلام کرده است که: کسی که فقر نصیبش شده و از هر چیزی محروم و از هر خوفی بدور باشد من او را برهنه می‌نامم<sup>۱</sup>.

اصولاً فقر از عادات مخصوص بودائیان و مرتاضان بودائی شمرده می‌شود و از اینرو مرتاضان بودائی را به نام «فقرا» نیز می‌نامند.

داستان زندگی بودا که مورخین در کتابهای مربوط به تاریخ ادیان از منابع بودائی نقل کرده‌اند بهترین نمونه بارز عملی تعالیم سابق الذکر می‌باشد.

---

۱. برهنه به عقیده هندیان قدیم یک موجود مافوق انسانی بود که با نیروهای غیبی رابطه داشته و براهما (ذات مطلق) را در انحصار خود داشت.

خلاصه این سرگذشت چنین است که «گوتاما» شاهزاده قبیله «ساکیا» که مدتها در ناز و نعمت و سروری می زیست و زندگی پرتجمل شاهانه ای داشت پس از آنکه با دخترعموی خود وصلت می کند و در نتیجه صاحب فرزند می شود روزی در اثر مشاهده مرد تارک دنیائی انقلابی در روحیه او پیدا می شود و گوتاما را از زندگی پرازتجمل و هیاهوی دریاری دلسرد می کند.

گوتاما از آن پس درباره زندگی آن مرد تارک دنیا و وضع زندگی خود به تحقیق و تفکر می پردازد و بالاخره نیمه شبی از بسر خواب برخاسته زن و فرزند و ثروت و جاه و مال و عزت و زندگی شاهانه را ترک گفته سر به بیابانها می گذارد و پس از مدتی در بیابانها بسر می برد به سلازمت چند تن از برهمنها عمت می کمارد و سپس رو به جنگلها و کوهستانها می نهد و پس از شش سال که به راضنهای شاقه می پردازد بالاخره به آرامشی که در طلبش بود می رسد و از آن پس بعنوان معلم به تبلیغ و ارشاد دیگران سافیه و از سن ۳۵ و یا ۳۶ سالگی تا ۸۰ سالگی که بدرون زندگی گفته، مانند راضنهای دوره گرد به نشر اصول چهارگانه گذشته و سرام خودش می پردازد.

ظاهراً داستانی که مرحوم صدوق در کتاب اکمال الدین و سرحوم علامه مجلسی در بحارالافواء بعنوان داستان «بودا» و «بلوخر» نقل نموده اند مربوط به سرگذشت همان «بودا» پیشوای بودائیان است که پس از اختلاط مسلمین با بودائیان و مرتاضان هندی و ترجمه و نقل کتب هندی در میان مسلمین بدین صورت نقل شده است.

در هر حال نتیجه ای که از مطالعه فوق بدست می آید این است که هندیان از زمانهای بسیار قدیم همای سعادت را همواره از راه پشت پازدن به علائق دنیوی و ریاضات ششی جستجو می کردند و اساس تعلیمات تمام مذاهب و مسالک هندی براساس بدینی نسبت به زندگی



و فرار از دنیا و رهایی از قیود و تمایلات و خوشیها و تن دادن به شدائد و شکنجه بوده است.

### نیروانا یا فنا

«نیروانا» در لغت سانسکریت بمعنی «از میان بردن» است و در اصطلاح برهمنائیان و بودائیان حالتی است که پس از خاموش ساختن شمع وجود خود و از میان بردن خویشتن به انسان دست می دهد. چنانکه قبلاً نیز نقل کردیم سعادت و آخرین مرحله ریاضت و سلوک از نظر عقاید هندی همان وصول به «نیروانا» است و این عقیده از ابتدا در تعلیمات و مذاهب هندی ریشه داشته و حتی از مختصات عقاید هندی به شمار آمده است.

بیرونی مورخ معروف در کتاب ماللهند من مقوله... که درباره شرح عقاید هندیان نوشته است پس از آنکه ترتیب سیر و سلوک و مقامات سالک را از یکی از منابع هندی نقل می کند می نویسد: «طبق این منبع و مدرک هندی خلاص که نتیجه طی مراحل ذکر شده است عبارت از اتحاد با خدا و اتصال به او می باشد».

این عقیده در حقیقت ریشه همان «فنائی» است که صوفیه اسلام بدان عقیده دارند و آن را آخرین مرحله کمال و سلوک می دانند.

عقاید هندی درباره تفسیر «نیروانا» مختلف است به عقیده بودائیان «نیروانا» عبارت از رسیدن روح انسانی به مقامی است که شخصیت فردی خود را از دست داده و با روح کلی و ذات مطلق (براهما) اتحاد و اتصال یافته است.

در صورتی که در آئین جینی با رسیدن به «نیروانا» روح شخصیت خود را از دست نمی دهد، ولی در آن مقام به یک حالت آرامش و سراسر خوشی می رسد نه از خود بیخود می گردد.

این دو نوع تفسیر را می‌توان در گفته‌ها و عقاید صوفیه (اسلام) نیز مطالعه کرد. صوفیانی که پیرو مکتب عرفان و تصوف نظری هستند معمولاً تفسیر اول را قائلند و اما صوفیان معتدل که بیشتر به جنبه‌های عملی و اخلاقی اهمیت می‌دهند فنا را بمعنی دوم تفسیر می‌کنند.

### مراحل سلوک

در عقاید هندی برای رسیدن به سعادت نهائی «نیروانا، سیر و سلوکی لازم است که سالک طی آن باید از مراحل و مقدمات متعددی بگذرد و سرانجام به نیروانا در کتاب ادیان‌شاد چنین تعلیم می‌دهد: «آنها که سلوک دارند و ریاضت می‌کشند و اعتقاد دارند در صحراها به ریاضت مشغول، و زن و فرزند ندارند و ترک دنیا اختیار کرده‌اند آنها بعد از مرگ از میان آفتاب گذشته بجای بی‌مرگ و زوال می‌رسند»<sup>۱</sup>.

برهمنیان معتقدند چهار مرحله زیر برای رسیدن به فنا ضروری است:

۱. مرحله طلب و مریدی که سالک باید در این مرتبه آنچه که شرط طلب است بجا آورد و تابع صرف مرشد و برهن گردد.
۲. پس از مدتی اقدام به زناشوئی کند.
۳. در مرحله سوم خانه و کاشانه را ترک گفته و دور از شهر و اجتماع در بیابانها و جنگلها بطور زاهدانه زندگی کند و به ریاضت پردازد.
۴. مرحله نیروانا و از خود بیخود شدن است که سالک در این مرحله به مقام برهنی می‌رسد و مانند دوره گردان خانه بدوش به ارشاد و هدایت مردم همت می‌گمارد.

---

۱. بودا چه می‌گوید؟ ص ۴۴.

در مذهب بودا نیز برای نیل به نیروانا مراحل و مقاماتی مقرر است که سالک بودائی باید آنها را یک به یک طی نماید، سیر و سلوک بودائی در هشت مرحله انجام می گیرد و وقتی که سالک از منازل هشتگانه گذشت به مرتبه نیروانا می رسد.

در یوگیسم (آیین یوگ) نیز برای نوآموز جوکی سیر و سلوکی مقرر شده که بر طبق آن، سالک باید از هشت مقام بگذرد تا به سرمنزله مقصود (نیروانا) نائل آید.

توضیح بیشتر این مراحل و مقامات از مقصود بحث ما بیرون است آنچه در مطالعه و بررسی ما درخور اهمیت می باشد همان اصل وجود سیر و سلوک و سابقه آن در مذاهب و عقاید هندی است که با مختصر تفاوتی صورت کاملتر آن را در تصوف (اسلامی) مشاهده می کنیم.

کسانی که طالب توضیح بیشتر باشند می توانند در این باره به کتابهای مربوط به تاریخ ادبیات و تاریخ فلسفه و ادیان و مذاهب مراجعه کنند.

### وحدت وجود

از تفسیرهایی که در کتب مربوط به تاریخ ادیان و مذاهب هند درباره عقاید هندیان نقل شده چنین برمی آید که ریشه عقیده به وحدت وجود نیز در عقاید هندی وجود داشته و قبل از فلاسفه نوافلاطونی حکمای هندی از آن عقیده پیروی می کرده اند.

ابوریحان بیرونی نقل می کند: «هندیان می گویند موجود حقیقت واحد است و آن علت نخستین می باشد که به صورتهای گوناگون در صحنه وجود پدیدار گشته و قوه اوست که به حالت متباینی که ظاهراً موجب تغایر و واقعاً یک چیز است در اجزا و افراد وجود و صور آن

حلول کرده آنگاه اضافه می‌کند که یکی از آنان (هندیان) به من گفت هر کس به تمامی هستی خود به علت اول تشبه یابد سرانجام با او متحد خواهد شد و این وقتی است که وسایط علایق خود را ترک کند.<sup>۱</sup>

به عقیده برهمنائی کوشش برای شناختن «برهمن» (خالق جهان یا ذات مطلق) از راه عقل بی فایده است زیرا این مستلزم اعتقاد به دو چیز است در صورتی که دوئیتی در میان نیست.<sup>۲</sup>

بطوری که در ترجمه الملل والنحل آمده است:

اوپانیشادها کتاب مقدس برهمنائیان عقیده وحدت وجود را پایه گذاری می‌کنند و آن را بعنوان یک عقیده مذهبی تلقی می‌نماید زیرا یک نوع روشی را در زندگی تعلیم می‌دهد که با پیروی از آن می‌توان به برهما اتصال یافته و با ابدیت بقا یافت.

«شنکار را چاره» که شارع فلسفه ودانته است می‌گوید خدا را می‌توان در همه جا و همه چیز مشاهده کرد و معتقد بود که همه چیز خداست!

در این باره داستان شیرینی نقل کرده‌اند که فیلسوف مزبور به دانش آموز تازه کار خود می‌گفت: «همه چیز خداست خدا در همه چیز وجود دارد حتی در تو! دانش آموز از این فکر بوجد آمد و با این وضع و حالت به وسط خیابان رسید و ناگهان به یک فیل عظیم الجثه ای برخورد، فیلان فریاد زد کنار برو! ولی آن مرد که خود را خدا می‌دانست اعتنائی به گفته او نکرد و پیش خود فکر کرد چرا من راه را بر من باز کنم؟ من خدا هستم فیل هم خداست! چرا خدا از خدا برسد؟! ولی وقتی که فیل با او روبرو شد با خرطومش وی را بلند کرده محکم

۱. تحقیق مالهند، ابوریحان بیرونی، ترجمه علی اکبر داناشرشت، ص ۲۰.

۲. بحث در آثار و افکار حافظ، ج ۲، ص ۱۶۶.

بر زمینش کوفت آن مرد که خود را خدا می‌پنداشت با گریه و زاری  
پیش معلم دوید و ماجرا را بازگفت و بر فلسفه او ایراد گرفت! و معلم  
هم با آراسی و خونسردی به داستانش گوش داد آنگاه گفت: در اینکه  
تو خدا هستی شکی نیست! فیل هم خداست! ولی فراموش کرده‌ای  
فیلبان هم خداست چرا به فریاد او گوش فراندادی؟!؟!!

اصولاً در آیین ودانته و برهمنائی فرقی بین علت و معلول گذارده  
نشده و برهما بعنوان یک روح متصل و بدون امتیاز ساری در همه  
اشیاء معرفی شده است.

طبق این عقیده (تا دانانیا توام) آیین هندی چنین تعلیم می‌دهد  
که هر قدر از غلظت جنبه‌های مادی به وسیله ریاضت کاسته شود و  
قشر جسم تلطیف گردد مرحله اتحاد با برهما نزدیکتر شده و کارانا  
(علت) با کارایا (معلول) یکی خواهد گشت.<sup>۲</sup>

### فکر و ذکر و سایر آداب صوفیانه

در مذاهب هند موضوع حصر فکر و تمرکز قوای دماغی و  
به خود فرو رفتن که به اصطلاح بودائیان «دیانا» نامیده می‌شود اهمیت  
بسرزائی داشته و هندیان برای آن آثار و نتایج مهمی معتقد بوده‌اند و  
اصولاً تفکر و همچنین مراقبت که هر دو از مسائل مهم تصوف بشمار  
می‌رود مهمترین اعمال مذهبی آیین بودا و برای بودائیان بمنزله  
عبادات سایر ادیان محسوب می‌شود.

ابوریحان بیرونی می‌نویسد:

«بعقیده هندیان اگر کسی به درجه‌ای برسد که همه فکر خویش  
را در یگانگی خدا بکار برد و فکر و اندیشه خود را از غیر خدا بازدارد،

۱. فلسفه‌های شرق، ص ۶۸.

۲. بودا چه می‌گوید؟ ص ۳۰.

هشت چیز به او بخشیده می شود:

۱. لطافت جسمی بطوری که از چشمها پنهان تواند بود.
۲. تخفیف و تحقیر بدن.
۳. بزرگ داشتن روح.
۴. هر اراده ای بکند انجام می دهد.
۵. هر چه بخواهد می داند.
۶. به ریاست هر فرقه ای که بخواهد می رسد.
۷. آنهایی که تحت ریاست اویند کاملاً مطیع و فرمانبردار می شوند.

۸. قادر بطنی الارض خواهد بود.

وقتی سالک بر این امور توانا شد از آنها هم بی نیاز شده متدرجاً به مطلوب می رسد و در پایان سلوک از زمان مجرد گشته و در اینجا عاقل و معقول و عقل یک چیز می گردد<sup>۱</sup>.

و نیز خرقة پوشی که در میان صوفیه از علائم ارشاد است و آن را رمز درویشی می دانند از آداب قدیمی هندیان بوده و نیز دوره گردی و سیاحت و خانه بدوشی و فقر از عادات مرتاضان برهمنائی و بودائی و جوکی بشمار می رود.

چنانکه اذکار مخصوص دسته جمعی که با هیئت مخصوص انجام می گیرد و نیز اذکار قلبی را نیز باید از مراسم و اعمال هندیان محسوب نمود<sup>۲</sup>.

### تذکر دو نکته

در اینجا تذکر دو نکته لازم است اول آنکه عقاید و آراء و

---

۱. تحقیق ماللهند، ص ۵-۴۹.

۲. همان منبع، ص ۵۴.

آداب و رسومی که در مباحث گذشته از آیینهای ودا و برهما و بودا و یوگ و غیره نقل شد عبارت از یک سلسله مطالبی است که از کتب مذهبی و مقدسه مذاهب مزبور و یا از آراء پیروان آنها بدست آمده است و مدرک ما در نقل آنها کتب مربوط به تاریخ ادیان و مذاهب می باشد و اما اینکه این مطالب نا چه اندازه صحت داشته و نسبت مطالب مزبور به اصل آیینهای مذکور تا چه میزان درست است؟ و آیا آورندگان این مذاهب چنین عقاید و آرائی را تعلیم داده اند یا آنکه بعدها توسط پیروان آنها به مرور زمان اضافه شده است؟! مطلبی است که از موضوع بحث ما بیرون است و در هر حال مطالب مذکور چه صحیح باشد و یا غلط و نسبتهای مزبور هم چه درست باشد و یا ناصواب در هر دو صورت مطلوب ما حاصل است و آن وجود سابقه ممتد افکار و نظرات صوفیانه در میان اقوام و مذاهب هند می باشد.

مطلب دوم آنکه مطالعه ای که ما در این بحث درباره تاریخ افکار صوفیانه در عقاید و مذاهب هند بعمل آوردیم منظور ما از تصوف و افکار صوفیانه همانطوری که در آغاز بحث اشاره نمودیم عبارت از یک سلسله نظرات و آدابی است که ما همانها را اکنون به نام تصوف می نامیم نه آنکه مذهبی به نام تصوف و عده ای بعنوان صوفیه در هند وجود داشته است.

و عبارت دیگر ما می توانیم با قطع نظر از نام تصوف و صوفی همان عقاید و تعلیماتی را که در میان مسلمین اصول و اساس مسلک تصوف محسوب می شود در قرنهای قبل از اسلام در هند و در چین و در ایران و فلسفه نوافلاطونیان و در رهبانیت که در آینده هر کدام بنوبه خود مورد بحث قرار خواهد گرفت مطالعه کنیم.



## ریشه‌های تصوف در کشور باستانی چین

تاریخ مشروح عقاید مذهبی چین باستان درست در دست نیست ولی از آنچه که درباره عقاید چینی در کتب تاریخ عقاید و فلسفه‌های قدیم نوشته شده این مطلب را می‌توان دریافت که ریشه پاره‌ای از افکار صوفیانه و یک نوع صوفیگری در عقاید و مذاهب چینیان قدیم هم وجود داشته و مردم چین باستان با یک نوع ایدئولوژی صوفیانه آمیخته با خصوصیات محلی آشنا بوده‌اند.

بدیهی است چینیان که در همسایگی سرزمین هند منبع الهام بخش تصوف قرار داشتند و از نظر وضع روحی و فکری و اجتماعی و اقتصادی در اوضاع مشابهی با هندیان بسر می‌بردند نمی‌توانستند از نفوذ افکار صوفیانه مصون بمانند.

از یک طرف فساد اوضاع اجتماعی و اخلاقی که در قرن‌ها قبل از میلاد بر اثر تحولات حکومتی و شورشهای سیاسی و ملوکی‌الطوائفی و هرج و مرج و جنگهای خونین داخلی سراسر مردم چین را فراگرفته و آنها را با اشکالات اقتصادی و عدم امنیت دچار نموده بود و از طرف دیگر هم توسعه و نفوذ تعالیم بودا توسط مبلغین و دوره‌دردها و راهبهای بودائی در میان چینیان کاملاً زمینه را برای بروز افکار مشابه با عقاید و آراء صوفیانه هندی فراهم می‌ساخت.

در یک چنین شرایطی حکمائی از قبیل کنفوسیوس و لائوتسه و چونگ تسو ظهور می کنند که در تعلیمات آنها افکاری از قبیل لزوم پیروی از اصل «ترک دنیا» و «زندگی ساده» و اجتناب از کار و کوشش برای زندگی و فراگرفتن دانش و هنر و نیز پاره‌ای از مطالب عرفانی و تخیلی بخوبی نمایان است.

کنفوسیوس (۴۷۹-۴۰۷ قبل از میلاد) نظرات و عقاید خود را بیشتر مبتنی به جنبه‌های اخلاقی نموده بود.

ولی لائوتسه حکیم چینی معاصر وی بیشتر به جنبه‌های عرفانی و تزه‌د می پرداخته و کتابی که از وی باقی مانده پراز اصطلاحات و مطالب عرفانی است و با وجود آنکه تفاسیر زیادی بر آن نوشته شده باز همچنان مبهم و نامفهوم مانده است بطوری که خود پیروان این آیین می گویند: «کسی که از آیین تائو چیزی می داند هیچ نمی گوید و کسی که می گوید چیزی نمی داند!»

### مکتب تائوئیزم

«سزوماچی‌ین» مورخ چینی نقل می کند: «لائوتسه»<sup>۲</sup> (۶۰۴-۵۳۱ قبل از میلاد) بنیانگذار مکتب تائوئیزم ابتدا کتابدار کتابخانه سلطنتی بوده و در اثر انقلابی که در روحیه وی پیدا می شود از پیشه خود دست می کشد و تصمیم می گیرد که تا خاک چین را ترک گوید و در محلی دور افتاده و دور از شهر و آبادی به ریاضت پردازد. لائوتسه به همین منظور سفر جانکاه و طولانی خود را آغاز

۱. تاریخ ادیان، ص ۱۷۶.

۲. کلمه لائوتسه از دو کلمه «لائو» و «تسه» ترکیب شده و معنی ترکیبی آن دو «پیراستاد است و این در حقیقت لقبی است که بنیانگذار این مکتب بدان معروف گشته ولی نام حقیقی وی «لی» Li بوده است.

می‌کند و چون به مرز می‌رسد «مرزدار» از وی خواهش می‌کند اکنون که راه انزوا پیش گرفته و می‌رود، کتابی برای وی به رشته تحریر درآورد.

لائوتسه کتابی حاوی دو قسمت به نام «تائو-ته» برای مرزدار می‌نویسد و آنگاه وی را ترک گفته به دیار نامعلومی رهسپار می‌گردد و سرانجام هم بطور اسرارآمیزی بدرود حیات می‌گوید!

این کتاب که بیش از پنج هزار کلمه نمی‌باشد اساس مکتبی را به نام «تائوئیسم» پی‌ریزی کرد و دیری نپائید که پیروان زیادی پیدا نمود و یکی از مذاهب رسمی سرزمین پهناور چین گردید و امروز هم بیش از ۵۰ میلیون نفر از این آیین پیروی می‌کنند.

نام این کتاب تائوته‌کینگ است و همانطوری که اشاره شد پراز اصطلاحات و مطالب مبهم عرفانی بوده و کوچکترین و مشکلترین کتاب مذهبی جهان بشمار می‌رود. مفسرین و شارحین این کتاب برای کلمه تائو که جزء اول نام این کتاب و نیز معرف مذهب لائوتسه می‌باشد و مکرر در این کتاب ذکر شده تفاسیر مختلفی ذکر کرده‌اند که می‌توان همه آنها را در جمله «حقیقت و اصل نهانی ده بر همه چیز حکمفرماست» خلاصه نمود.

اینک نمونه‌هایی از تعالیم صوفیانه این آیین چینی را در زیر مطالعه می‌فرمائید.

### روش زندگی

آیین تائوئیزم تنها راه تحصیل معرفت و شناخت ماعیت روح «تائو» را در وارستگی کامل از جمیع تعلقات دنیوی و زمینی و یسبب زدن به شهوات و لذائذ دنیوی می‌داند و معتقد است کسانی که در پی مشتهیات نفسانی هستند فقط شکل ظاهری تائو را می‌بینند و یک‌حسین

---

۱. تادایخ فلسفه‌های سیاسی، ج ۱.

آدمی هرگز نمی تواند به حقیقت تائو پی ببرد.

باید سعی کرد تا دوباره بجای اصلی رسید و راه برگشتن هم ریاضت کشی و اعتزال و دوری از دنیا است.

یکی از تعلیمات عجیب و معروف این حکیم (بنابر آنچه که نقل شده) این است که می گوید: هیچ کار ممکن با اراده ی پایان متحد و هماهنگ شو تا همه کارهایت سامان پذیرد.

و همانطوری که ملاحظه شد روش زندگی شخص لائوتسه نمونه عملی این تعلیمات بود و وی روی این اصل زندگی خود را در حالت اعتزال و ریاضت کشی و فرار از دنیا و تجرد در بیابانها پایان رسانید.

**دانش موجب بدبختی است!**

همانطوری که در سابق گفته شد موضوع تحقیر علم و استدلال یکی از مظاهر روح تصوف و از مقتضیات افکار صوفیانه است و این مطلب در آیین تائو نیز بخوبی دیده می شود.

در آیین تائو دانش و علم نه تنها لازم شمرده نشده بلکه موجب بدبختی و مضر و منبع هرگونه فساد شناخته شده است!

برای نیل به مقام وحدت باید از دانشها روگردان شد و به زندگی پشت پا زد و عقل را طرد نمود و به مکاشفه قلبی پرداخت و در خود فرو رفت. در مقابل هر چیز و هر کس و هر حادثه بی اعتنا و بی تفاوت بود و بسادگی محض گردید!

**فنا یا اتحاد با تائو**

بر طبق آیین تائو هدف یک انسان واقعی اتحاد با تائو است و وصول فرد به تائو شرط نجات او از مرگ و نابودی است.

**مسئله وحدت**

وحدت سرالاسرار جهان هستی است و این اصل اساسی بر کثرت

---

۱. تادریخ ادیان، ص ۱۷۸.

حکمراست و جهان محصول آمیختگی هستی با نیستی می باشد و تمام پدیده ها ظواهری پیش نیستند. تائو خود هم علت است و هم معلول همه چیز از او بوجود می آیند و با او بسر می برند و به او بازمی گردند. اصولاً اساس معتقدات این آیین بر پایه همین یک اصل یعنی وحدت وجود عرفانی بنا شده است و برای رسیدن به آن باید به مکاشفه قلبی و تفکر پرداخت.<sup>۱</sup>

### ریاضت و خلسه

در آیین تائو طرقی برای ریاضت و تربیت نفس تعلیم شده که از آن جمله طریقه ای است که ذیلاً از نظر می گذرانید. سالک تائوئی باید نفسها را منظم و عمیق نماید و هر دو سه مرتبه آب دهن خود را بلعد و چشمانش را بسته و بی حرکت بنشیند و قوای دماغی خود را بر یک نقطه تمرکز دهد.<sup>۲</sup> و نیز بر حسب تعالیم تائوئیسم رقص و مستی! وسیله ای است که سالک تائوئی می تواند بدان وسیله به خلسه و عوالم آن نائل شود.

### چونگ تسو

از جمله حکما و عرفای چینی چونگ تسو است که پس از لائوتسه در اواخر قرن چهارم قبل از میلاد به پیروی از پیر استاد خود به ترویج عقاید آیین تائو و ارشاد پرداخت و کتابی از خود به جا گذاشت که بعدها متن مقدس آیین تائو محسوب گردید.

### عقاید التقاطی

چینیان غیر از تعالیم و عقاید عرفانی لائوتسه و چونگ تسو با

۱. همان منبع.

۲. تائوخی فلسفه های سیاسی، ج ۱.

افکار و آداب بودائی و برهمنائی نیز آشنائی داشتند و اصولاً عقاید هندی در تکون مذاهب عامیانه چینی تأثیر بسزائی بخشیده است و روی این اصل مشابهت زیادی بین عقاید هندی و تعلیمات چینی دیده می‌شود.

و همچنین عقاید و افکار مانی (که از ایران به چین تبعید شده بود) نیز بنوبه خود در پرورش و نفوذ افکار صوفیانه در سرزمین پهناور و افسانه‌ای چین مؤثر بوده است (شرح عقاید مانی را در آینده ملاحظه خواهید نمود).

خلاصه مطلب آنکه: برای پی بردن به تاریخ و سابقه طرز تفکر صوفیانه در سرزمین چین باستان تنها نباید عقاید و افکار محلی آن را در نظر گرفت چه تعلیمات تصوف زای براهمنائی و بودائی و نیز افکار صوفیانه مانی که بمرور زمان در افکار چینیان نفوذ و تأثیر نموده بود زمینه را برای پرورش و نمو روح تصوف در کشور چین آماده تر نموده و ریشه افکار صوفیانه را در قالب و رنگ عقاید و مذاهب چینی بوجود آورده بود.

## یونان سرزمین الهام بخش عرفان و تصوف

سرزمین یونان از قدیم بیش از همه جا مهد عقاید گوناگون و معقولات و فلسفه‌ها و مکتبهای ذوقی مختلفی بوده و از قرن‌ها پیش از میلاد مکتبهای فکری گوناگونی را در خود پرورش داده است و به همین جهت است که این سرزمین بصورت یک نقطه افسانه‌ای خیال‌پرور و منبع ذوق و فلسفه در نظرها جلوه نموده و موقعیت خاصی در تاریخ فکر و فلسفه‌های بشری احراز کرده است.

یونانیان از ابتدا نسبت به مسائل ذوقی و نظری و فلسفی و بطور کلی به جهان‌شناسی تمایل زیادی داشته و بیشتر از سایر ملل در این باره ابتکار و هنر و علاقه و استعداد نشان می‌دادند و این موضوع شاید بیشتر با اوضاع جغرافیائی و اجتماعی و ذوق سرشار و قریحه مخصوص آنان بستگی داشت.

در هر حال در اثر همین قریحه ذاتی بود که در یونان بدیه مکتبهای مختلفی در فلسفه و عرفان بوجود آمد و قرن‌ها افکار و مغزهای متفکرین و دانشمندان بشر را به خود مشغول ساخت.

گرچه در تکنون سیستمهای مختلف فلسفی یونان بسان افکار و عقاید مشرق زمین نیز مؤثر بوده ولی در عین حال فلسفه‌ها و عقایدی که فلاسفه یونان پس از فرا گرفتن آراء شرقی از مصر و هند و ایران



بوجود آوردند کاملاً نوظهور و ابتکاری جلوه می نمود و در حقیقت دو نیروی سرکش تخیل و ابتکار، فیلسوف و متفکر یونانی را بر آن می داشت که تنها به یک عقیده و یا مکتب تقلیدی اکتفا نکند او می خواست آزادانه در سایه همین دو بال نیرومند خود مشکلترین و پیچیده ترین مسائل جهان آفرینش را حل نماید و برای این منظور عقاید و نظرات دیگران را فرا می گرفت و با خیال پروازهای فیلسوفانه و عارفانه از همان مواد اولیه بعلاوه آنچه که خود دریافته است یک مکتب فلسفی ابتکاری تازه ای را بوجود می آورد بدیهی است در یک چنین شرایطی همین احساسات تند ذوقی و تخیل آزاد! کافی بود که زمینه را برای پیدایش یک سلسله افکار عرفانی تصوف را آماده نموده و نطفه تصوف و ریشه های افکار صوفیانه را در لابلاهای این مکتبها و فلسفه های عرفانی رشد و پرورش دهد.

ظهور این فعل و انفعال در شرایط روحی و فکری آن محیط کاملاً طبیعی بود و لذا مشاهده می شود با سیر تحولی عقاید فلسفی روح تصوف نیز در قالب افکار و مکتبهای فلسفی و عرفانی یونان بروز می کند و مکتب افلاطون و کلیون و رواقیون را تحت تأثیر قرار می دهد.

### مکتب کشف و شهود

مکتب افلاطون که یکی از مهمترین سیستمهای فلسفی و عرفانی یونان باستان بشمار می رود از نظر اینکه واجد روح تصوف و یک سلسله مطالب و نظرات تصوف را بوده است برای ما درخور مطالعه و شایان توجه است.

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ قبل از میلاد) بنیانگذار این مکتب به مسئله عشق و اشراقات معنوی و روحانی اهمیت زیادی قائل بود

بطوری که مکتب فلسفی خود را براساس اشراق و کشف و شهود بنا نهاده و معتقد بود انسان تنها در صورتی می تواند به کمال دانش و معرفت برسد که آن را از راه کشف و شهود و تصفیه باطن دنبال کند تا اشعه و اشراقات علوم از عالم غیب و مبادی عالیه بر قلب و روان وی تابش نماید.

وی معتقد بود که کمال و هدف نهائی انسان عبارت از وصول به حق و مشاهده وی است و حقیقت دانش در همین اصل نهفته است تا مادامی که انسان به این مقام نرسیده هنوز کمال دانش و معرفت را نیافته است.

به عقیده افلاطون تنها راه معرفت کشف و شهود و وصول به حق است در اینجا است که عالم و معلوم و عاقل و معقول متحد می شود<sup>۱</sup>.

### کلیون پیشروان تصوف

«کلیون» عده ای از فلاسفه یونان قدیم هستند که دارای یک مشرب خاص فلسفی و روش عملی عجیبی بوده در درویش مسلکی و صوفیگری گوی سبقت را از مرتاضان هندی ربوده بودند. عقاید و طرز زندگی کلیون بسیار حیرت آور است آنها معتقد بودند که سعادت و فضیلت در ترك تمام لذات و بشتن دزدن به بند تمنیات جسمانی و روحانی بوده و زندگی حقیقی همان زندگی با فقر و تهیدستی و رنج و مشقت و ریاضت کشی می باشد.

روی این عقیده همواره با سروهای برهنه و لباس ژنده و سوتی ژولیده در میان مردم به سیاحت و نشر عقاید و مرام خود می پرداخت می شدند و در زندگی به هیچ چیز پایبند نبودند تا آنجا که مرحوم فروغی می نویسد: آنها هرچه به زبان می گذشت بی ملاحظه می گفتند

۱. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، ج ۱.

و در زخم زبان اصرار داشتند و به فقر و تحمل رنج و درد سرافرازی می نمودند و همه قیود و حدودی که مردم در زندگی اجتماعی به آن مقید شده اند ترك نموده و از آداب و رسوم معاشرت نیز دست برداشته حالت «دام و دد» اختیار کرده بودند!

«دیوجانس» که یکی از بزرگان و افراد کامل این دسته بشمار می رود معروف است اعراض از علائق دنیوی و تهیدستی را تا آنجا رسانیده بود که در «خم» منزل کرده! و از اسباب و لوازم زندگی تنها به یک کاسه آب خوری اکتفاء نموده بود می گویند پس از مدتی در اثر مشاهده جریانی بالاخره خود را از آن کاسه هم بی نیاز دانسته آن را نیز به کنار انداخت!

### در مکتب رواقیون

دسته دیگر از فلاسفه یونان قدیم معروف به رواقیون هستند که از نظر فکری و فلسفی معتقد به یک نوع وحدت وجود در کلیه عوالم هستی بودند و از نظر روش عملی زندگی نیز از اصل «فرار از دنیا» و زهد و ترك لذائذ و الغای آداب و رسوم پیروی می کردند و فقر و آوارگی را بر انواع خوشیهای زندگی ترجیح می دادند.

و این رویه را به عقیده خود کمال و ارستگی می شمردند و آن را برای انسان از ضروریات حیاتی می دانستند تا آنجا که عده ای از آنان برای این که به کمال آزادی و ارستگی از قیود زندگی برسند تا پای خود کشی هم حاضر می شدند و لذا انتحار در میان آنها شیوع داشت و آن را یک امر آسان و عادی تلقی می نمودند.<sup>۱</sup>

بدیهی است فکر انتحار در میان رواقیون معلول همان طرز فکر افراطی درباره فلسفه زندگی بود که آنها را از بهره های حیات مادی و

۱. سیر حکمت در ادوهای ج ۱.

کامیابیهای زندگی و بالاخره از اصل زندگی متنفر می‌ساخت و آنان را به دنبال یک زندگانی ایده‌آل خیالی سوق می‌داد.

این روش و طرز تفکر را در حقیقت می‌توان یک نوع صوفیگری حاد نامید که در قالب فلسفه رواقی و بصورت یک مکتب فلسفی تجلی نموده است.

### در مکتبهای فلسفی دیگر

غیر از فلاسفه مذکور در افکار فلاسفه دیگر یونان نیز یک نوع روح تصوف نفوذ داشته که می‌توان آن را امروز در لابلای عقاید و سیستمهای فلسفی آنها مطالعه کرد.

از آن جمله فلاسفه شکاکین یونان قدیم است که تفکرات و عقاید و رویه عملی آنها با پاره‌ای از ایدئولوژیهای صوفیانه آمیخته بوده است.

ناگفته نماند که ظهور این طریقه بیشتر معلول وضع روحی و فکری و تضاد مکتبهای فلسفی آن زمان بود بدین معنی که در اثر بروز عقاید و آراء گوناگون و متضاد در مسائل فلسفی و بیدایش نظریه‌های مختلف درباره توجیه جهان عده‌ای از فلاسفه یکباره حیرت‌زده شده و تمام ادراکات و آراء بشری حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض شمردند و به این ترتیب مکتب سفسطه (سوفیسم) پدید آمد و در مقابل این عده فلاسفه دیگری قیام کردند و منطق را میزان تفکر صحیح دانستند و روی این اصل برای ادراکات حسی و ادراکات عقلی هردو ارزش یقینی قائل شدند و بدینوسله فلسفه جزمی (دگماتیسم) بوجود آمد و در این میان عده‌ای هم بدعیده خود راه وسط را پیش گرفته مکتب شکا لان (سپتی‌سیسم) را پایه‌گذاری نمودند<sup>۱</sup>.

۱. دوش (دالایسم)، ج ۱، ص ۱۱۵.

طبیعی است در یک چنین محیط آزاد و آشفته از نظر فکری و روحی ظهور روح تصوف اجتناب ناپذیر بود و افکار صوفیانه تحت شرائط موجود خواه ناخواه در لابلای عقائد و افکار فلسفی ریشه دوانیده بظهور می پیوست.

### اخلاق و تصوف

سیستمهای فلسفی یونان معمولاً به چند شعبه و قسمت تقسیم می شد. که از جمله، رشته اخلاق بوده است. قسمت اخلاق نیز به نوبه خود اهمیت و موقعیت فراوانی در نظر فلاسفه یونان داشته و از آنجا که مستقیماً مربوط به روش عملی زندگی انسان بود لذا در این قسمت بیش از قسمتهای دیگر عنایت به خرج می دادند.

اکثر مکتبهای فلسفی یونان در این قسمت مشترك بودند و تنها در پاره ای از اصول و رویه های عملی آن که مبتنی بر عقاید فلسفی بود با یکدیگر اختلاف داشتند ولی جملگی در این اصل متفق بودند که کمال مطلوب و هدف وجودی و کمالی انسان عبارت از کمال فردی و شخصی اوست باید تمام قوا و ملکات جسمانی و روحانی و عقلانی خود را برای نیل به این سعادت حقیقی متمرکز سازد و چون این سعادت مربوط به روح و روان و سرنوشت روحانی انسان می باشد لذا باید در این راه از تمتعات جسمانی و لذائذ دنیوی چشم پوشید و تمنیات و حیات دنیوی را ناچیز شمرده و به ریاضت و تزهّد و اعتزال و درد کشی و فقر اختیاری تن در داد و به طهارت و تزکیه نفس و تکامل روان پرداخت.

این روشی است که علم اخلاق فلسفه های یونانی تعلیم می دهد و در حقیقت عبارت از یک نوع تصوف عملی و طرز تفکر صوفیانه می باشد که در قالب اخلاق و اصطلاحات اخلاقی و فلسفی خود نمائی

کرده است.

ناگفته پیداست که این رویه‌ای که علم اخلاق یونان برای نیل به سعادت ایده‌آل انسانی لازم‌الاتباع می‌شمارد با روشها و تعلیمات اخلاقی ادیان فرق فاحشی دارد و اجمال آن این است که تعلیمات اخلاقی ادیان آسمانی معتدلانه و براساس دو جنبه حیات جسمانی (دنیوی) و حیات معنوی و روحی (اخروی) پی‌ریزی شده و مقتضیات و نیازمندیهای طبیعی آن دو هماهنگ یکدیگر در نظر گرفته شده است. در خاتمه این بحث تذکر این موضوع هم لازم است که طرز فکر فلسفی و رویه عملی فلاسفه رواقیون و سایر فلاسفه یونان در عقاید و افکار فلاسفه رم نیز نفوذ و تأثیر داشته و مکتبهای که در رم قدیم بوجود آمده اغلب از افکار یونانی متأثر و بهره‌مند بودند. روی همین اصل افکار عرفانی و تصوف زای مکتبهای فلسفی یونان در عقاید و آراء امثال «سیسرون» و «سنگا» و «مارکوس» و «اورلیوس» از فلاسفه رم بخوبی منعکس بوده است.

## ریشه‌های تصوف در ایران باستان

با وجود اینکه مطالعات و تحقیقات نسبتاً زیادی درباره تاریخ فلسفه‌های گوناگون بعمل آمده و کتابهای متعددی در این زمینه توسط خود شرقیها و خاورشناسان و اساتید فلسفه برشته تحریر در آمده ولی متأسفانه فلسفه اشراق ایرانی که بی‌شک از نظر فلسفی و تاریخ فلسفه حائز اهمیت است همچنان در بوته اجمال مانده و اطلاعات مفصل و مشروحي از تاریخ آن در دسترس قرار نگرفته است.

ولی قدر مسلم این است که ایرانیان در قدیم از یک مشرب مخصوص فلسفی که ما آن را فلسفه اشراق ایرانی می‌نامیم برخوردار بوده و متفکرین و حکمای ایرانی با مبانی و اصول این فلسفه، مسائل کلی جهان و کیفیت اسرارآمیز روابط موجودات را پیش خود حل و فصل می‌نمودند.

عقاید و افکار فلاسفه اشراقیون ایرانی در طرز تفکر یگانگان و سیستمهای دیگر فلسفی نیز بی‌تأثیر نبود. فلسفه افلاطونیان جدید که یکی از مهمترین مکتبهای فلسفی قدیم می‌باشد بنوبه خود از فلسفه اشراق ایران بهره برده و همانطوری که در مباحث آینده گفته خواهد شد «فلوطن» پیشوا و بنیانگذار فلسفه افلاطونیان جدید ضمن مسافرتی که به ایران نموده با مکتب فلسفی فلاسفه اشراقیون ایرانی آشنائی



کامل یافته و پس از وی نیز شاگردان و پیروانش به ایران آمده و پس از فراگرفتن مطالب فلسفی و افکار عرفانی ایرانیان به موطن خویش (اسکندریه) بازگشته‌اند.

از فلاسفه بعد از اسلام نیز شیخ شهاب‌الدین سهروردی تمایل بیشتری به فلسفه ایران باستان ابراز نموده و در کتاب معروف خود حکمة الاشراق عقاید و افکار عرفانی و فلسفی حکمای ایرانی را به سبک نوینی پرورانده و از این راه اساس و مبانی فلسفه اشراق را روشنتر و بصورت یک مشرب فلسفی نوینی درآورده است.

و نیز صدرالمتألهین شیرازی و حاجی ملاهادی سبزواری در مسئله اصالت وجود و تشکیک در وجود که از بحثهای اساسی فلسفه مخصوصاً «فلسفه متعالیه» آن دو محسوب می‌شود عقیده حکمای فرس (ایرانی) قدیم را به نام فلاسفه فهلویین (پهلویین) یاد کرده و نظریه و عقیده آنان را پس از تشریح و تأیید پایه و اساس سیستم خاص فلسفی خود قرار داده‌اند.

### نمودی دیگر در قالب مسلک مانئی

آیین مانئی برخلاف فلسفه باستان ایران نه جنبه‌های نظری و عرفانی تصوف در آن نفوذ داشت بیشتر روح تصوف عملی را در خود پرورانده است.

این آیین که در زمان سلطنت شاپور اول بسال ۲۴۰ میلادی توسط سردی از بابل به نام مانئی (۲۱۵ - ۲۷۶ یا ۲۱۶ - ۲۷۷ میلادی) ظهور نمود در حقیقت مخلوطی از آیین زرتشت و مسیحیت و تعلیمات بودا و افکار عرفانی ایران باستان محسوب می‌شود. مانئی مدعی بود که وی همان فارقلیط که عیسی به‌ظاهر او بشارت داده بود می‌باشد و برای تکمیل تعلیمات و آیین عیسی آمده است.

به عقیده مانی انسان نیز مانند همه چیز از دو قسمت آشتی ناپذیر (دو زوران، یعنی دو ازلت) نور و ظلمت تشکیل یافته و همواره مظاهر آن دو در زندگی انسان منعکس است چنانکه جنبه های معنوی زندگی از قسمت اول و جنبه های مادی و لذائذ و شهوات آن اهریمنی و از ظلمت سرچشمه می گیرد و روی این اصل تعلیم می داد که انسان باید برای آزادی روح خویش و نجات از اهریمن ظلمت از راه ریاضتهای شاقه و ترك مشتهیات کوشش کند و آنهایی که می خواهند به مرتبه جاودانی نور (فنا و نیروانا) برسند باید از توالد و تناسل و زناشویی و شهوت و لذائذ مادی و اشتها و اجتناب ورزند و به حالت «تجرد» و «فقر» و «توکل» و «انزوا» و «ریاضت کشی» و «ترك حیوانی» بسر برند و حتی برای یکبار هم به خوردن گوشت اقدام نکنند و همواره به حالت روزه (روزه وصال) باشند.

این روش افراطی صوفیانه در آیین مانی بیشتر مربوط به طبقه ای بود که به نام «صدیقون» نامیده شده و بمنزله کشیشهای این آیین محسوب می شدند و اما طبقه دیگر که «سماعون» بودند در پاره ای از امور مذکور آزادی داشتند و می توانستند مثلاً همسر اختیار نموده و زندگی نسبتاً عادی داشته باشند.

پس از آنکه مانی به دستور پادشاه ایران کشته شد مانویین در شرایط سختی قرار گرفتند و از اینرو در نقاط مختلف و کشورهای همسایه پراکنده شده، اغلب به حالت دوره گردی و خانه بدوشی شبیه مرتاضان هندی به سیاحت پرداختند و از اینرو آیین مانی پس از مرگ وی در چین و ترکستان و بین النهرین و مغولستان و همچنین پاره ای از نقاط افریقا چون مصر و الجزیره انتشار یافت و چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید پس از انتشار اسلام و اختلاط مسلمین با ملل مختلف عده زیادی از دوره گردان و مرتاضان مانوی در بین مسلمین نیز پیدا

شدند تعداد مانوبین و میزان نفوذ آنها در زمان خلافت المهدی به اندازه‌ای زیاد شده بود که خطر بزرگی نسبت به عقاید مسلمین محسوب می‌شدند از اینرو به دستور المهدی خلیفه عباسی همه مانویان تحت تعقیب قرار گرفتند و بالاخره عده‌ای از آنها کشته شده و بقیه با تغییر نام و عنوان ظاهری همچنان با عقاید و افکار خاص خود در جامعه مسلمین مسنه‌لک گردیدند.

از جمله آدابی که به مانویان نسبت می‌دهند و از امتیازات آنها بشمار می‌رفته: دوره‌گردی و تجرد و عشق‌ورزی با اسردان و عشریه گرفتن می‌باشد و همانطوری که بعداً بیان خواهد شد قسمت عمده همین افکار و آداب آیین مانویت توسط مانوبین فراری در کادرنونیاد تصوف که در آن زمان در میان مسلمین پیدا شده بود ماهراند بکار رفت.

### در میان زرتشتیان

بحث ما در اینجا از اصل آیین زرتشت و تعلیمات اصلی آن نیست تنها چیزی که از نظر هدف تاریخی بحث ما در این باره قابل مطالعه است عبارت است از یک سلسله افکار و آداب صوفیانه‌ای که در میان دسته‌ای از زرتشتیان معمول و رایج بوده است.

البته تذکر این نکته لازم است که آیین زرتشت از ابتدا به جهت افکار و عقاید پیچیده و نامفهومی که دانشه مورد تفسیرهای مختلف واقع شده مخصوصاً پس از حمله اسکندر مقدونی به سال ۳۳۰ قبل از میلاد که اغلب متون و کتابهای مذعبی آیین زرتشت از بین رفت در این مدت تحولات و تغییرات زیادی در عقاید و آداب این

---

۱. برای توضیح بیشتر در این باره به کتابهای تحقیق الملهند و ملل و نحل و تاریخ ادبی ایران مراجعه شود.

آیین رخ داد و لذا پیچیدگی عقاید از یک طرف و از دست رفتن ستون و منابع اولیه از سوی دیگر و تحولات و اوضاع آشفته اجتماعی ایران از طرف دیگر دست بدست هم داده زمینه هرگونه انحرافی را درباره تفسیر آیین زرتشت فراهم ساخته بود.

بنابراین هیچ بعدی ندارد اگر ما ملاحظه کنیم که ریشه های افکار صوفیانه و آداب صوفیگری در میان زرتشتیان نیز در قالب آیین زرتشتی بوجود آمده و بر اثر مساعدت شرایط دیگر نیز کاملاً بارور گردیده است.

نویسنده کتاب ریاض الحیاحه در این باره چنین می نویسد:

گروهی از زرتشتیان و مهابادیان نیز اهل حال هستند و طریق ریاضات و مجاهدات و روش باطن می سپارند و از این راه در تزکیه نفس و تخلیه سر و تحلیه روح می کوشند و به حالت تجرید و پرهیزکاری و توکل و بردباری بسر می برند به عقیده این گروه طالب یزدان باید از نخست، ترك دین و مذهب آباء خویش نماید و با همه خلق صلح کند و خلوت گزیده و از غذای معتاد روزانه مقداری کم کند و طریقه ریاضت را از راه: گرسنگی و خاموشی و بیداری و تنهائی و یاد یزدان دنبال نماید.

این گروه اذکار مخصوصی دارند از آن جمله ذکر چهار ضرب (روست) است که به ترتیب ذیل انجام می گیرد.

سالک چهار زانو می نشیند پای راست خود را بالای پای چپ و پای چپ را بالای ران راست می گذارد و دستها را از پشت سر به پاها بند می کند بطوری که با دست راست سرانگشت پای چپ و با دست چپ سرانگشت پای راست را می گیرد و چشمهای خویش برینی می اندازد و این جلسه را «فرنشین» می گویند.

و یا به این ترتیب که هردو چشم فرو بسته و دستها برانها

بگذارد و بغلها باز و پشت تخت و سر در پیشی اندازد و نفس را از سر ناف با قوتی هرچه بیشتر برآورده و سر را در آن هنگام راست نماید و به حالت ذکر بسوی پستان راست اشاره نماید و بدین ترتیب در زیر پستان چپ که محل قلب است ضم نماید.

طریقه دیگر آن که به دستور پیر، دست از کار بردارد و به گوشه خلوت و عزلت نشیند و دل را به عالم بالا بندد و به ذکر خفی یا جلی مشغول شود.

دیگر آنکه سالک پیکر پیر و مرشد خود را در نظر بگیرد و چنان داند که وی حاضر و ناظر است و حقیقت پیر را بیچون و چگونه و بیمثل و نمونه داند و از جمیع اشکال و الوان و صفت بیرون و منزّه شناسد و پیوسته براین فکر ادامه دهد و همه حواس ظاهری و باطنی را در آن متمرکز سازد و جمیع موجودات را عدم انگارد. در این حالت است که غیبت و بیخودی بر سالک دست می دهد و بیرنگی و اتحاد بر وی هویدا می گردد و خیال دوئی و دورنگی از میان برمی خیزد!!<sup>۱</sup>

---

۱. دهاض السباحه، ص ۱۸۱-۱۷۹.

## نئوپلاطونیسم، مادر تصوف

شهر آتن که قرن‌ها پیش از میلاد حوزه علمی و فکری و مهد افکار فلسفی بود. پس از مدتی بالاخره آن همه عظمت و مرکزیت خود را که محصول قرن‌ها زحمات دانشمندان یونانی بود از دست داد و با رکود و شکست علمی و فکری مواجه گردید.

حوزه آتن بدین ترتیب پس از سیر یک قوس سریع صعودی که با شور و رونق بسزائی همراه بود به‌سیر نزولی گرائید و ستاره فلسفه و دانش از آنجا غروب نمود چنانکه از آن پس تاریخ فلسفه آتن را بدست فراموشی سپرد و در حقیقت از اینجا دوره فترت فلسفه آغاز گردید.

ولی دیری نپائید که با طلوع ستاره فلسفه و دانشهای بتری از افق اسکندریه طومار این فترت نیز درنوردید و دومین حوزه گرم فلسفه پس از سه قرن از میلاد مسیح تشکیل و بدین‌وسیله حوزه نوظهور اسکندریه جای حوزه قدیم یونان را گرفت.

گرچه شهر اسکندریه از همان زمانی که حوزه آتن داشت راه قهقرا و زوال می‌پیمود یعنی از قرن سوم و دوم قبل از میلاد نیز دارای حوزه نسبتاً گرمی بود و افرادی امثال ارشمیدس و ابرخس و بطلمیوس از آنجا برخاستند ولی این عده بیشتر در علوم طبیعی و ریاضی تخصص

داشتند و افکار فلسفی و صرفاً نظری و عرفانی در آن هنگام چندان مورد توجه دانشمندان اسکندریه نبود.

تنها از قرن سوم بعد از میلاد بود که فلسفه و افکار و عقاید عرفانی در حوزه اسکندریه رونق گرفت و عده‌ای از دانشمندان و متفکرین با شور و علاقه فراوان به حل و فصل و مطالعه و بررسی عقاید و نظرات فلسفی و عرفانی پرداختند و در این اثناء باقیمانده حوزه آتن نیز به حوزه اسکندریه ملحق شده بازار مطالب ذوقی و افکار عرفانی و نظرات فلسفی بشدت هرچه تمامتر گرم گردید.

عده‌ای مؤسس این حوزه جدید را «فلوطن» که اصلاً رومی بوده و اوایل قرن سوم میلاد می‌زیسته و به سال ۲۴۰ یا ۲۷۰ میلادی بدرود زندگی گفته می‌دانند.

و بعضی دیگر از مورخین شخصی را به نام «آمونیس ساکاس» که به سمت استادی فلوطن معرفی شده بنیانگذار اصلی این مکتب می‌شمارند.

### مکتب افلاطونیان جدید

محصول این حوزه از نظر طرز فکر و سیستم فلسفی عبارت از یک مکتب نوظهور عرفانی بود که از اختلاط فلسفه‌های قدیم یونان با افکار شرقی در یک قالب ابتکاری بوجود آمد.

اصول اساسی این مکتب مأخوذ از فلسفه افلاطون بود نه‌آنکه افکار تازه دیگری نیز بدان اضافه شده و بصورت نوینی درآمده بود. به همین جهت است که نام این مکتب را نئوپلاطونیسیم (فلسفه افلاطونی جدید) نامیدند و نیز روی این اصل، بعضی هم اساساً فلسفه سزبور را یک فلسفه التقاطی و فرعی بشمار آورده‌اند.<sup>۱</sup>

۱. میر حکمت دادخواه، ج ۱، ص ۴۸.

در هر حال فلاسفه افلاطونیان جدید که در رأس آنها آمونیوس ساکاس و فلوطن قرار دارد افکار یونان قدیم را با عقاید شرقیان بهم آمیخته شالوده یک مکتب جدیدی را که بقول مرحوم فروغی باید آن را حکمت اشراقی و عرفانی نامید پی ریزی نمودند.

فلوطن فلسفه و عقاید شرقی را ضمن مسافرتی که به ایران نمود فرا گرفت جریان مسافرت فلوطن را به ایران عده‌ای از مورخین نوشته‌اند از آن جمله مرحوم فروغی است که در سیر حکمت در ادبها می‌نویسد: «فلوطن در اسکندریه درك خدمت آمونیوس ساکاس نموده و به برکت همدی او از فلسفه و عرفان بهره‌مند و خواهان آشنائی با حکمت ایرانیان و هندیها گردیده و برای این مقصود همراه «گردیانوس» امپراطور روم که با شاپور فرزند اردشیر ساسانی جنگ داشت به ایران آمد.

جز این سفر، جمعی دیگر از پیروان وی نیز سفری به ایران نموده‌اند که آن هم در تاریخ فلسفه ضبط شده است.

درباره علت این مسافرت تاریخ چنین می‌گوید: امپراطور ژوستینیان جمعی از فلاسفه افلاطونیان جدید را بعلت بت پرستیشان از قلمرو حکومت خویش بیرون راند دانشمندان مزبور به ایران آمدند و در دربار کسری انوشیروان به گرمی پذیرفته شدند.

و مدرسه سلطنتی جندی شاپور در اختیار آنان قرار داده شد و این مدرسه بار دیگر پس از مراجعت فلوطن و همراهانش در اختیار گروه دیگری از افلاطونیان جدید که به ایران پناه برده بودند قرار گرفت<sup>۱</sup> و در حقیقت حوزه اسکندریه به جندی شاپور انتقال یافت.

منظور از نقل این داستان این بود که ضمن بیان تأثیر و نفوذ

۱. تاریخ سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۲۶۴ و نیز مراجعه شود به سیر حکمت در ادبها، ج ۱، ص ۵۶-۵۷.



فلسفه اشراق ایران در عقاید افلاطونیان جدید این نکته نیز معلوم شود که در مکتب نئوپلاتونیسم عقاید دینی نیز نفوذ داشته و فلسفه و مذهب در آن آمیخته بوده است بطوریکه بعضی از مورخین نوشته‌اند آمانیوس ساکاس در ابتدا پیرو آیین مسیحیت بوده و سپس بر اثر ممارست با افکار فلسفی یونان و عقاید و نظرات عرفانی شرقی خود طریقه خاصی را تأسیس نمود که بعد توسط شاگردش فلوطن بیش از پیش تکمیل و رونق یافت.

و نیز باتوجه به اینکه عده‌ای آمانیوس ساکاس را از بزرگان حکمای وثنیون (بت پرستان) مصر بشمار آورده‌اند معلوم می‌شود که عقاید مذهبی مصری نیز در این مکتب بنوبه خود نفوذ داشته است. بنابراین می‌توان گفت که مکتب افلاطونیان جدید از عنصر دینی نیز بحد کافی بهره‌مند بوده و قسمتی از عقاید مسیحیت از آن جمله عقیده «اقانیم ثلثه»<sup>۱</sup> و افکار و ثنیت و ادیان قدیمی مصر و غیره در کیان این طریقه جدید مؤثر بوده است.

غیر از زمینه مساعدی که بر اثر نفوذ افکار عرفانی فلسفه افلاطون و نظرات فلسفه اشراق ایران در مکتب نئوپلاتونیسم برای پیدایش افکار صوفیانه و روح تصوف بوجود آمده بود اصولاً اختلاط فلسفه و افکار عرفانی با عقاید دینی خود عامل مؤثری برای انعقاد نطفه تصوف و پرورش آن در مکتب افلاطونیان جدید به ده.

زیرا طرز تفکری که از آمیزش فلسفه و عرفان با عنصر دین تولید می‌شود اگر همان طرز تفکر صوفیانه نباشد بطور مسلم آن نوع ایدئولوژی تصوف زائی خواهد بود که در هر جا فعل و انفعال مریور صورت تحقق به خود بگیرد تصوف را بدنبال خواهد آورد چنانکه این اصل درباره نئوپلاتونیسم کاملاً صدق می‌کند.

---

۱. فروغی، پیشین، ص ۵۶.

## يك كادر تصوف بی نشان

مهمترین مسئله عرفان و تصوف که در مکتب افلاطونیان جدید بطور صریحتر و پخته تر ظاهر گردید موضوع وحدت وجود بود که در حقیقت اساس و محور سایر عقاید عرفانی این مکتب محسوب می شود. به احتمال قوی نسبت بت پرستی که به افلاطونیان جدید داده اند و می گویند امپراطوری ژوستینیان آنها را به جهت بت پرستی از اسکندریه تبعید نموده است روی اصل همین عقیده وحدت وجود بوده که افلاطونیان جدید طبق این نظریه عرفانی و فلسفی موجودات را مظهر هستی مطلق شمرده و یا بعضی از اشیاء را مظهر ارباب انواع و مثل افلاطونیه و قابل پرستش می دانسته اند بدیهی است این عقیده در انظار عمومی جز بت پرستی تعبیر و تفسیر دیگری ندارد.

دیگر از مسائل اساسی تصوف و عرفان که در مکتب نئوپلاطونیسم رسوخ کامل داشت مسئله اتحاد و فنا بود که به عقیده افلاطونیان جدید تعینات مادی و شخصیت فردی حجاب اکبر در راه نیل به این هدف عالی محسوب می شد.

افلاطونیان جدید به مسئله عشق نیز اهمیت فراوان می دادند و مانند افلاطون فیلسوف یونانی تنها راه وصول به دانش حقیقی و معرفت به خدا را همان طریقه کشف و شهود می دانستند.

فلوطن سرسلسله افلاطونیان جدید معتقد بود برای رسیدن به وجود مبدأ اعلی باید از حس و عقل تجاوز نمود و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسل شد و به سیر و سلوک در عوالم وجد و حال پرداخت.

البته به عقیده وی سالک نباید تنها به مشاهده آن حقیقت عالی اکتفا کند بلکه او باید طالب وصال و جویای اتحاد با او باشد چه وطن حقیقی انسان وحدت است. این وصال یا وصول به حق حالتی است که برای انسان دست می دهد و آن بیخودی (فنا) است در آن حالت

انسان از هر چیز حتی از خود بیگانه می‌شود. بیخبر از جسم و جان و فارغ از زمان و مکان و مستغنی از فکر و وارسته از عقل می‌شود او در این حالت مست عشق است میان خود و معشوق واسطه نمی‌بیند و فرق نمی‌گذارد این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی عشاق در پی آن می‌روند و به وصل یکدیگر آن را می‌جویند در صورتی که این حالت مخصوص به مقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق به بدن دارد تاب بقای در آن حالت را نمی‌آورد و آن را فنا و عدم می‌پندارد. خلاصه این حالت دمی است دیر به دیر دست می‌دهد و فلوپین مدعی بود که در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت را دیده و لذت آن را چشیده است.

از آنچه اجمالاً نقل شد بخوبی می‌توان به میزان نفوذ و رسوخ روح تصوف و عقاید عرفانی و صوفیانه در مکتب افلاطونی جدید پی برد.

گرچه بیشتر جنبه‌های عرفانی و تصوف نظری در این مکتب فلسفی دیده می‌شود ولی در عین حال از روش عملی صوفیانه یعنی از تصوف عملی نیز بی‌بهره نبوده است.

افلاطونیان جدید برای رسیدن به مقام اتحاد و اتصال سر و سلوك را لازم می‌شمردند و به مقاسات و احوال اعتقاد داشتند و ریاضت کشی و اعراض از عالم ماده را در قوس صعودی و بازگشت به منبع اصلی ضروری می‌دانستند.

«فلوطن» بنیانگذار این مکتب خود سالکی مریض بوده و زندگانی دنیوی تسوچه‌نی نداشته و تعلیمات و روش عملی وی درباره حیات دنیوی بقدری سخت و افراطی بوده که می‌گویند یکی از بزرگان روم در اثر تعلیمات وی چنان آشفته شده که همه اموال و دستان خود را رها کرده از حیثیات و اعتبارات گذشت و زندگی درویشی اختیار

نمود چنانکه هر دو روزه یکبار غذا می خورد.

و نیز بمرور زمان بازار اورداد و اذکار و عقاید باطنی و سری و سحر و جادو و کرامات و خوارق عادات که از افکار و آداب صوفیانه محسوب می شود در میان افلاطونیان جدید رواج پیدا کرده و جمعی از آنان رسماً آداب مذکور را پیشه خود ساخته و بدین ترتیب یک کادر تصوف بی نشانی را بوجود آوردند که درحقیقت از تصوف فقط اسم آن را نداشت<sup>۱</sup>.

---

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۵۷-۵۱.

## رهبانیت و تصوف در آیین مسیحیت

بطوری که از متون اناجیل و همچنین تواریخ مختلف و منابع اسلامی بدست می آید عیسی پیامبر نجات دهنده قوم یهود و بنی اسرائیل به زهد و پارسائی توجه بیشتری داشته و به علائق و مظاهر و شئون حیات مادی اظهار تمایلی نمی نموده است و تمام مدت قریب به سه سال<sup>۱</sup> پیامبری و رسالت خود را به حالت پارسائی و تجرد و سیاحت و خانه به دوشی بسر برده و مردم را از دل بستن به زخارف دنیوی و انهمالك و غوطه ور شدن در افکار شیطانی و ثروت اندوزی و شهوات و علائق پست مادی منع کرده و به زهد و توجه بیشتر به معنویات و تهذیب نفس و امور مربوط به جهان آخرت دعوت می نموده است.

و در حقیقت می توان گفت که دعوت به زهد و قطع علائق مادی و تأمین سعادت جهان آخرت هدف اساسی رسالت آن حضرت بوده است و شاید این مطلب را با وجود تمام دگرگونیها و تحولات و پیرایه های زیادی که آیین مسیحیت را در طول قرون متمادی به صورتها و اسکان گوناگونی درآورده است بتوان قدر مسلم و مطلب غیرقابل تردیدی تلقی کرد.

---

۱. در باب سوم از انجیل لوقا عدد ۲۳ سن حضرت مسیح را در آغاز دعوت ۳۰ سال دانسته و موقعی هم که مصلوب شد ۳۳ سال داشت.

ولی مطلبی که در اینجا شایان اهمیت و مطالعه و بررسی دقیق است این است که باید دید آیا این طرز فکر و روش عملی (که از عیسی مسیح به ما رسیده) پایه همان رهبانیتی می باشد که از قرن چهارم (یا پنجم) میلادی در آیین مسیحیت رسوخ کرده و بالاخره بصورت یک نوع تصوف درآمد؟

و به عبارت روشنتر آیا هدف مسیح در رسالت خود این بود که توده بنی اسرائیل را به رهبانیت و دیرنشینی و اعتزال و تزهّد و اشتغال به عبادت دعوت کند و یا اینکه این روش حاد (رهبانیت) مربوط به آئین مسیحیتی بود که پس از تحولات و فعل و انفعالات زیاد در تحت شرائط خاصی به این شکل افراطی درآمده بود؟

برای بررسی این موضوع لازم است تاریخ مسیحیت و تطورات آن را بطور اجمال از نظر بگذرانیم تا خوانندگان محترم ضمن این بررسی اجمالی به چگونگی و میزان نفوذ روح تصوف و افکار تند عرفانی در مسیحیت پی برده و سیر آن را تا دو قرن از تاریخ انتشار دین مبین اسلام گذشته که مقارن با ظهور تصوف در میان مسلمین می باشد بطور وضوح مطالعه کنند.

### آیین اصلی مسیح

هنگامی که عیسی (ع) برای ارشاد و اصلاح اوضاع آشفته بنی اسرائیل و یهود مبعوث گردید با شرایط دشواری مواجه بود. قوم یهود قرن‌ها با انحرافات و شهوترانیها و دنیاپرستیهای خود خو گرفته و مرض فساد و دنیاپرستی در اعماق دل و اجتماع آنها مانند سرطان ریشه دوانیده و آنها را به یک وضع رقت بار و انحطاط اخلاقی عجیبی دچار ساخته بود. آنها تورات را بر طبق اهواء خویش تحریف نموده و در برابر

پیامبرانی که برای هدایت آنها از میانشان برانگیخته می‌شدند به‌انکار و مبارزه منفی برمی‌خاستند و از آزار و شکنجه و حتی قتل آنها نیز دریغ نمی‌ورزیدند و همتی جز زراندوزی و ریاکاری و فریب نداشتند عواطف بکلی در میانشان مرده بود و توده مردم در مادیات و تعلقات و مظاهر فریبنده دنیوی غوطه می‌خوردند و کهنه و رؤسای دینی یهود نیز برای گرسی بازارشان از این فرصت و خواب توده مردم استفاده نموده و آنها را بیش از پیش به گمراهی و غفلت و انحطاط نکبت‌بار اخلاقی سوق می‌دادند و با یک مشت خرافات به نام دین کیسه‌ها و صندوقهای زر و سیم خود را پر می‌کردند و تظاهر و فریفتن و شکار کردن عوام برای جلب منافع مادی و اشباع حس جاه‌طلبی تنها هدف و مقصد آنها بود و بدین ترتیب دستگاه دینی بصورت یک شبکه صددرد و مادی درآمده و آیین موسی (ع) ملعبه و وسیله زراندوزی و شهوترانی و جاه‌طلبی کهنه و مدعیان روحانیت بنی اسرائیل و یهود گشته بود. و از طرف دیگر اختلافات شدید طبقاتی که لازمه نفوذ فساد و مرض نکبت‌بار دنیاپرستی و فریبکاری در پیکره یک اجتماع می‌باشد قوم یهود را با یک وضع بحرانی خطرناکی مواجه ساخته بود که نجات جامعه یهود از خطرات این بحران عجیب جز با تعدیل اوضاع اقتصادی و زندگی مردم و پیروی از یک روش معنوی و اخلاقی و زندگی کاملاً ساده امکان‌پذیر نبود.

در یک چنین شرایط سخت و دشواری عیسی (ع) برانگیخته شد خدا مأمور بود که دستگاه دینی را از لوث فساد و دنیاپرستی پاک سازد. توده مردم یهود را به جهان آخرت و معنویات و حقایق روحی متوجه سازد.

عیسی مسیح راجع به احکام و قوانین و دستورالعملهای مربوط به زندگی چیز تازه‌ای نیاورد بلکه در این باره به‌نشیب همان احکام

شریعت موسی(ع) اکتفا نمود و جز در مورد طلاق و خوردن مال حرام راجع به امور دنیوی سختی به میان نیاورد<sup>۱</sup>.

و هدف رسالت خود را تکمیل شریعت موسی(ع) اعلام نمود و در مدت قریب به سه سال رسالت خود به مرض دنیاپرستی قوم یهود و دستگاه به ظاهر دینی کهنه مبارزه کرد و دعوت خود را تنها به انصراف و نجات دادن مردم از دنیاپرستی و متوجه ساختن آنها به امور معنوی و جهان آخرت اختصاص داد و برای اینکه این مبارزه (که برای قوم یهود جنبه حیاتی داشت) به نتیجه مطلوب برسد تنها به گفتن اکتفا ننمود و خود عملاً به تمام تعلقات دنیوی پشت پا زده و برای پیشبرد هدف مقدس الهی خود راه شهرها و دهکده‌ها را پیش گرفت و در راه نجات قوم یهود حتی از موضوع طبیعی و غریزی ازدواج و تشکیل خانواده نیز چشم پوشید و به دعوت و ارشاد مردم به امور معنوی و روحی و اقتصاد و سادگی در زندگی و امور دنیوی و اجتناب از دنیاپرستی و جاه‌طلبی و تکلفات بیجا و بالاخره توجه بیشتر داشتن به سعادت حقیقی و جهان آخرت پرداخت.

از آنچه که تا بدینجا بیان گردید دو مطلب زیر دستگیر می‌شود:  
۱. آیین عیسی مسیح، یک آیین مستقل و جدا از شریعت موسی(ع) و ناسخ ادیان سابقه نبود بلکه مکمل آن بود و درحقیقت

---

۱. در انجیل متی، باب پنجم، عدد ۱۷-۱۸ می‌گوید:  
«تصور مکنید که من از بهر ابطال تورات و رسائل انبیاء آمده‌ام، از جهت ابطال نه، بلکه به جهت تکمیل آمده‌ام که راست به شما می‌گویم تا آنکه آسمان و زمین زائل نشود یک‌همزه یا یک نقطه از شریعت به هیچوجه زائل نخواهد گشت تا آنکه همه کامل نشود.»

و نیز در انجیل لوقا، باب شانزدهم، عدد ۱۷ می‌گوید:  
«و آسانتر است آسمان و زمین را زائل شدن از جا تا آنکه نقطه‌ای از شریعت زائل شود.»



آیین کامل مسیح را باید، عبارت از مجموع شریعت موسی (ع) و مضامین انجیل که برطبق احتیاجات زمان و مقتضیات عصر بر عیسی (ع) وحی شده بود دانست.

۲. رسالت مسیح (ع) برای تعلیم آیین رهبانیت نبود و تنها به قسمتهای مربوط به امور آخرتی و زهد و انقطاع از دنیا و تحقیر حیات مادی اختصاص نداشت زیرا اولاً همانطوری که گذشت عیسی (ع) جمیع احکام شریعت موسی (ع) را تثبیت نموده و آنها را لازم الاجراء شمرده بود و قسمت عمده این احکام مربوط به وضع زندگی این جهان و برنامه حیات اجتماعی و فردی بود و نیز گفتیم که این موضوع را نباید از آیین مسیح (ع) جدا دانست بنابراین آیین مسیح (ع) نسبت به مقتضیات عصر خود کاملاً جامع الاطراف بوده و به حیات مادی و روش و برنامه زندگی این جهان نیز عنایت داشته است.

نهایت، همانطوری که گفتیم به جهت تکمیل ادیان گذشته و نیز روی مقتضیات زمان اساس دعوت و رسالت خود را بر پایه زهد و سادگی در امور زندگی و تأمین سعادت حیات اخروی نهاده و از این نظر به حیات مادی کمتر توجه نموده است.

پر واضح است که با تثبیت شریعت موسی (ع) هیچ احتیاجی به این مطلب نبود که مسیح (ع) یک قسمت از تعلیم خود را صرف جهات مربوط به حیات دنیوی نماید و بلکه می توان گفت که نظر به احتیاجات و شرایط آن عصر توجه بیشتر به این موضوع کاملاً نتیجه معکوس داشت مردمی که همتی جز دنیاپرستی و زراندوزی و شهوانی ندارند چگونه می توان با آنها از کیفیت بهره برداری از مظاهر حیات مادی صحبت کرد و توجه آنها را بیش از پیش به امور دنیوی معطوف نمود؟

و ثانیاً تعلیم اخلاقی و زهدی که عیسی (ع) تعلیم می داد

غیر از آن رهبانیتی بود که در قرنهای چهارم و پنجم میلادی به نام مسیحیت در میان مسیحیان پیدا شد و عده‌ای از زنان و مردان مسیحی به عنوان پیروی از روش مسیح (ع) و آیین وی در دیرها و صومعه‌ها اعتکاف نمودند و زندگی خود را به ریاضت و عبادت اختصاص دادند. عیسی مسیح (ع) اگر در کمال زهد و سادگی بسر می‌برد و همه چیز چشم پوشیده بود برای این بود که بتواند قولاً و عملاً هدف الهی و مبارزه مقدس خود را به نتیجه مطلوب برساند و همچنین حواریوز آن حضرت نیز مأمور بودند که برای پیشبرد هدف مسیح از روش وی پیروی نمایند هرگز مسیح دستور نداده بود که پیروان وی از دواج خودداری کنند و حالت انزوا و دیرنشینی و ریاضت‌کشی و روزه‌داری پیش گیرند و تمام عمر خود را در گوشه دیر و بیابان به ریاضت و عبادت بگذرانند قرآن این مطلب را چنین بیان می‌کند:

ثم قفينا على آثارهم برسلنا فقينا بعيسى بن مريم وآتيناها الانجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة و رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فمارعوها حق رعايتها فأتينا الذين آمنوا منهم اجرهم وكثير منهم فاسقون<sup>۱</sup>.

ترجمه: «آنگاه از پی نوح و ابراهیم و فرزندان آن دو پیاسبران خویش فرستادیم و عیسی را از پی آنان آوردیم و او را انجیل دادیم و در دل پیروان او رحمت و رأفت و شفقت نهادیم (ولی آنها) رهبانیت را بدعت گذاردند و حال آنکه ما آن را بر آنان مقرر ننموده بودیم ما جستجو و طلب رضایت خدا را بر آنان مقرر داشتیم ولی آنها رعایتی شایسته از آن ننمودند».

۱. حدید: ۲۷.

۲. در تفسیر مجمع البیان جلد نهم، صفحه ۲۴۲ درباره اعراب آیه فوق این‌طور می‌نویسد:

## رهبانیت چگونه در مسیحیت پیدا شد؟

در زمان مسیح، حواریون آن حضرت که ۱۲ نفر بودند، تحت

→ کلمه رهبانیه منصوب است و عامل آن فعل مقدری است که فعل ظاهر «ابتدعوها» آن را تفسیر می‌کند و جمله «ما کتبناها علیهم» در محل نصب است زیرا صفت رهبانیت می‌باشد و کلمه «ابتغاء» نیز منصوب و بدل از ضمیر منصوب متصل ما کتبناها است که تقدیر آن چنین می‌شود کتبنا علیهم ابتغاء رضوان الله یعنی مقرر نمودیم بر آنها طلب مرضات الهی را که عبارت از بروی دستورات خداست ما هرگز رهبانیت را بر آنان مقرر نداشتیم. سپس در ذیل تفسیر آیه مزبور از ابن مسعود نقل می‌کند: «این مسعود گوید من در ردیف رسول الله صلی الله علیه و آله سوار مرکبی بودم رسول الله متوجه من شد و فرمود: ای فرزند مادر عبد آیا می‌دانی بنی اسرائیل از کی و از کجا رهبانیت را احداث نمودند؟ گفتم خدا و رسولش داناترند فرمود ستمکارانی پس از عیسی (ع) در میان آنان ظاهر شدند که مقررات الهی را زیر پا می‌گذاشتند و انواع معاصی را مرتکب می‌شدند تا آنکه مردمان بایمان بر آنها شوریدند و با آنان به جنگ پرداختند ولی به مرتبه از آن ستمکاران سگسخت خورده مجبور به هزیمت شدند سپس به مشاوری پرداختند و گفتند اگر اینان بر ما غلبه یابند ما را بکلی از میان می‌برند و جملگی ما را نابود می‌کنند بهتر آنکه ما در اطراف پراکنده شویم تا خداوند بیابری را به نوحه عیسی (ع) به ما وعده داده است ظاهر سازد (و منظورشان محمد (ص) پیامبر اسلام بود. و از آن پس پراکنده شده و در غارهای کوهها سکنی گرفتند و بدین ترتیب رهبانیت را احداث نمودند و سپس فرمود جمعی از آنان به دین جدید دروید-- و جمعی دیگر انکار ورزیدند آنگاه آیه فوق الذکر را تلاوت فرمود رهبانیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم تا آخر و سپس فرمود ای فرزند مادر عبد آیا می‌دانی رهبانیت پیروان من چیست؟ گفتم خدا و رسولش دانایند. فرمود: رهبانیت است من هجرت است و جهاد و نماز و روزه و حج و عمره.

۱. در انجیل متی، باب دهم، عدد (۲-۴) چنین می‌گوید:

«اسامی دوازده رسول این اسب اول شمعون معروف به پطرس و برادرش اندریاس، یعقوب ابن زبدي و برادرش یوحنا، فیلیپس و برنابا و متی- باج گیر، یعقوب ابن حلفی و لوی معروف به ندی شمعون مابوی و یهو دای- استعریوطی که او را تسلیم نمود.

تعلیم و تربیت وی از روش پیامبر و استاد خود پیروی می نمودند و انجیل کتاب آسمانی عیسی (ع) را از زبان وی به طور شفاهی می شنیدند و تعالیم آن را بکار می بستند.

ولی این انجیل در زمان خود عیسی (ع) جمع آوری و تدوین نشد و اگر فرضاً هم صورت تدوینی یافته باشد بطور مسلم اثری از آن به جای نمانده است.

اما اناجیل معروف فعلی و آنچه که به نام «انجیل» در میان مسیحیان وجود دارد عبارت از یک سلسله کتابهایی است که عده‌ای از حواریون و شاگردان آنها پس از سالیان درازی که از داستان صلیب گذشت درباره تاریخ زندگانی مسیح (ع) و گفتارها و معجزات و برخی از کارهای وی برشته تحریر در آورده و انتشار داده اند.

کتابهایی که در این باره بعنوان «انجیل» نوشته شده بالغ بر صد جلد است که به مرور زمان قسمتی از آنها متروک و ناپدید شده و بالاخره از این میان اناجیل چهارگانه متی، لوقا، مرقس، یوحنا معروفیت و رسمیت پیدا کرده و به عنوان کتاب مقدس و عهد جدید مسیحیان درآمد تا آنجا که از سال ۱۵۴۶ میلادی به بعد بنا به تصمیم بزرگترین کنگره مسیحیان کاتولیک در اروپا کوچکترین تردید درباره آسمانی بودن این کتب چهارگانه (عهد جدید) ممنوع گردید.

در صورتی که عده‌ای از محققین مسیحی حتی در سند تاریخی و صحت انتساب کتب مزبور به حواریون مسیح (ع) تردید نموده و هنوز زبان اصلی و تاریخ تدوین اناجیل مقدس درست روشن نشده است و تناقضات مضامین آنها نیز بنوبه خود مشکلی بر مشکلات دیگر این کتب افزوده است.

«هورن» مفسر تورات می نویسد: «انجیل متی علی الظاهر در سال ۳۷ یا ۳۸ یا ۴۱ یا ۴۳ یا ۶۱ یا ۶۴ بعد از مسیح (ع) نوشته

شده و انجیل مرقس مابین سالهای ۵۶ تا ۶۵ یا ۶۴ و انجیل لوقا در سال ۵۳ یا ۶۳ یا ۶۴ تألیف شده و انجیل یوحنا در سال ۶۸ یا ۶۹ یا ۷۰ یا ۹۷ یا ۹۸ میلادی تحریر یافته است.<sup>۱</sup>

برخی دیگر از مورخین محقق و متبع را نظر بر آن است که انجیل مرقس در حدود سال ۱۳۶ میلادی و از آن پس انجیل متی و یوحنا به ترتیب در سالهای قریب به ۱۴۰ میلادی و سپس انجیل لوقا در حدود سال ۱۵۰ میلادی بوجود آمده است.

در هر صورت این مطلب مسلم و غیرقابل تردید است که انجیل اصلی از میان رفته و اناجیل فعلی پس از زمان مسیح (ع) توسط حواریون و شاگردان آنها پدید آمده است و از اینرو اختلافات و تناقضات زیادی در آنها پیدا شده و بمرور زمان تغییرات و تحولاتی در آنها رخ داده است.

دائرة المعارف کتاب مقدس می نویسد:

«حقیقتی که در این باره باید گفت این است که «عهد جدید» از آغاز پیدایش خود به عنوان وحی و کتاب آسمانی تلقی نشده بود و از این جهت هروقت که ضرورت ایجاب و امضا می کرد بدون باک و حرجی در تنقیح و تغییر آن اقدام می کردند.»

به همین جهت بود که پس از مسیح (ع) سان حواریون و شاگردان آنها درباره تفسیر و توجیه آیین مسیح (ع) اختلاف نظر شدید پیدا شد و بتدریج در اثر تغییرات و تحریفات بعدی که روی مقتضیات زمان و اختلاف سلیقه ها روی می داد دامنه انحراف از آس حقیقی مسیح (ع) وسیعتر گردید و مسیحیت فعلی پس از بطوراب و تحولات طولانی جایگزین آیین اصلی مسیح (ع) قرار گرفت.

۱. فرهنگ قصص قرآن، ص ۲۴.

۲. فرهنگ قصص قرآن، ص ۲۴.

می‌نوان گفت که عمده انحراف از زمان «پولس» شاگرد پطرس یکی از حواریون بزرگ مسیح (ع) پیدا شد از آن جهت که وی برخلاف نصوص انجیل آیین مسیح (ع) را از شریعت موسی (ع) تفکیک داده و آن را به صورت آیین مستقل و جهانی معرفی نمود و نسبت به شریعت موسی (ع) که مسیح (ع) آن را غیرقابل تغییر و زوال یاد کرده بود اظهار بی‌اعتنائی نموده و مراعات آن را غیرلازم شمرد تا آنجا که در باب سوم از نامه گلتیان، عدد ۹ نوشت: «و کسانی که مقید به اعمال شرعند مورد لعنت می‌باشند».

و در جای دیگر از آن نامه صریحاً اعلام نمود که «هیچ بشری از اعمال شرعی عدالت پیدا نخواهد کرد».

غرض پولس از این تغییر و تفکیک این بود که طوائف غیر یهود را نیز که از یهود و آیین آنها تنفر داشتند نسبت به آیین مسیح (ع) راغب گرداند ولی این کار به قیمت تحریف اساس آیین مسیح (ع) تمام شد و از آن پس عقاید و افکار مختلف ملل گوناگون در مسیحیت نفوذ پیدا کرد و اقائیم ثلثه که از عقاید بت پرستهای قدیم مصر و هند بود جزء معتقدات مسیحیت گردید و بدین ترتیب اساس آیین مسیح (ع) که همان یکتا پرستی بود از هم پاشیده شده و آیینی بر پایه «تثلیث» و الوهیت مسیح (ع) بوجود آمد و در نیمه اول قرن چهارم میلادی پس از گرویدن «کنستانتین» امپراتور روم به این آیین مذهب رسمی امپراطوری روم گردید.

دیری نپائید که مسیحیت در محیط وسیع و آشفته امپراطوری روم بر اثر تناقضات و افراط و تفریطهای اجتماعی و ناامنی و فساد هیئت حاکمه و بروز انواع مظالم و مفساد اجتماعی و اختلافات شدید طبقاتی و نارضایتی توده مردم از وضع زندگی مخصوصاً مردمان غیر رومی که یکسره اسیر هوی و هوس و ظلم و شرارت رویان شده بودند و

همچنین بر اثر اختلافات فکری و عقیدتی و انحرافات زیادی ده در آیین مسیحیت روی داده بود و بالاخره به علت نفوذ افکار و عقاید ملل دیگر، در آستانه تحول و انحراف تازه‌ای قرار گرفت و در نتیجه عده‌ای از مؤمنین افراطی مسیحی به منظور نجات دادن خود از گردابهای فساد و وضع ناامن اجتماعی و اختلافات و تناقضات نظری و فکری روش زهد و انقطاع از دنیا و اعتزال و فرار از زندگی اجتماعی و تبعات آن را که به پندار خود آن را مطابق با همان روش عملی مسیح (ع) و حواریون وی می‌دیدند پیش گرفته و رهبانیت را بنسبت خود ساختند.

روش مزبور که یک نوع نصوف عملی بود بزودی تحت شرایط نصوف‌ها در میان مسیحیان بویژه کشیشها و روحانیان مسیحیت رواج و انتشار یافت و از این رو عده کثیری از مردان و زنان مسیحی تحت عنوان راهب و راهبه به همه چیز پشت پا زده و به حالت مجرد در دیرها و صومعه‌ها به عبادت و ریاضت پرداختند و عده‌ای دیگر نیز به صورت ژنده‌پوشان دوره‌گرد سیاحت و خانه‌به‌دوشی را نبشده نموده با علائم مخصوصی به‌زی تارکین دنیا و تواین درآمدند. در قرن هجده میلادی که مقارن با هجوم و حمله سخت بریرها و ژرمنها به اروپا و متصرفات امپراطوری روم بود و اوضاع سرزمینهای مسیحی بکلی از هم متلاشی شده وضع بسیار وخیم و طاعت‌فرسایی به‌خود گرفتند بود و رهبانیت و تصوف مسیحی بیش از پیش گسترش و مؤمنین و روحانیان مسیحی دیرها و صومعه‌ها را برای خود بناگاه اتخاذ نمودند.

بدین ترتیب در قرنهای ششم و هفتم میلادی ده مدرن ظهور و انتشار اسلام بود رهبانیت و تصوف مسیحی به کمال اوج و اشتها رسید و عده کثیری از رهبانان و دیرنشینان و دوره‌گردان پشمینه‌پوش مسیحی در بلاد اسلامی مخصوصاً در سوریه و عراق و

مصر و بعضی از نقاط حجاز بطور پراکنده بسر می بردند و با مسلمین از نزدیک تماس داشتند چنانکه در میان مسلمین به پاره‌ای از روشهای تند صوفیانه از قبیل ترك ازدواج و حتی مقطوع النسل کردن خود و پشمینه پوشی و روزه وصال گرفتن و ترك حیوانی و توکل افراطی و دیرنشینی و اعتزال و دلخوشی و افراط در مسئله عشق و پاره‌ای دیگر از ریاضتهای سخت معروف بودند و در تاریخ اسلام نیز داستانهای و فضایی زیادی درباره این عده از تارکین دنیا و راهبه‌ها و راهبه‌های مسیحی و روابط آنها با مسلمانان به چشم می خورد که توضیح آن در مباحث آینده به مناسبت تأثیر رهبانیت در تکون تصوف به اصطلاح اسلامی از نظر خوانندگان محترم خواهد گذشت.

### نقش عقیده به گناه اولیه

موضوع دیگری که تذکر آن در اینجا کمال ضرورت و اهمیت را دارد و در حقیقت یکی از مهمترین علل نفوذ رهبانیت در مسیحیت به شمار می رود مسئله مربوط به «گناه اولیه» و انحصار نجات از آن به «غفران» و لطف خاص الهی می باشد که بر طبق این اعتقاد مسیحیان را عقیده بر آن است که با لغزشی که از آدم سر زد تمامی افراد بشر محکوم به گناه شدند بنابراین در حقیقت انسان طبیعتاً گناهکار است و با جد و جهد خود هرگز امکان ندارد نجات یابد فقط غفران و یک لطف خاص الهی ممکن است انسان را از این خسران و سرنوشت دردآلود نجات بخشد.

این عقیده عجیب با وجود اینکه در نخستین معتقدات مسیحیین سابقه نداشت و مدرکی از اناجیل نیز نداشت برای اولین بار از طرف «سن پول» ابراز گردید و از آن پس توسط «سن اوگوستن» (که در جوانی مذهب مانی داشت و پس از گرویدن به آیین مسیحی از آباء مسیحیت



به‌شمار رفت) مرد تأیید قرار گرفت و سپس در قرون بعدی عقیده مزبور تطور و توسعه بیشتر یافته و افکار مسیحیان را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد و موجب آن شد که فکر تحقیر زندگی این جهان به‌حد افراط رسیده و دنیا در نظر مسیحیان حساس به‌صورت درناشکنا و درد و رنجها جلوه کند و روح بدبینی و یأس سراسر افکار آنان را فرا گیرد و برای به‌دست آوردن نجات از راه غفران به‌زندگی جانکاه و مرارت‌باری تن داد و از تمنیات و خواهشهای نفسانی چشم پوشید و به‌تجمل سختیها و شکنجه‌ها و ریاضتهای شاقه دل‌خوش داشت.

همین افکار تند و طرز فکر افراطی بود که از اواخر قرن چهارم رهبانیت را بیش از پیش در میان مسیحیان مخصوصاً در شرق و روحانیان مسیحی رایج نمود و در قرون وسطی زندگی عموم مسیحیان اروپا را در تاریکی جانکاه و اندوه‌باری فرو برد.

عقیده مذکور و روش تنیدی که از آن بوجود آمده بود به‌دستی در اذهان ریشه دوانیده بود، که با آغاز دورهٔ رنسانس نیز از بین نرفت. در قرنهای اخیر افرادی همچون پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲) و پل ان گرویده و معتقد شدند که خداوند بدنهایی را که در تنگنجهای دنیا بند است دوست می‌دارد و روی این اصل رهبانیت و درنسیبی و ریاضت جسمی را به‌عنوان بهترین زندگی سعادت‌بخشانه انتخاب نمودند. در قرن ۱۸ میلادی مادام‌گویون رهبانیت و نزهت مسیحی را باز در فکر تجدید حیات بخشید و با اقدام به‌انواع ریاضتهای عمدی و درازمدتی رهبانیت نوینی را پایه‌گذاری نمود.<sup>۱</sup>

### نفوذ تصوف نظری در مسیحیت

گفتیم آیین مسیحیت از قرن چهارم میلادی یعنی از زمان

۱. علی اکبر تهرانی، فادایح ادیان، ص ۲۱۱.

سال ۳۲۵ میلادی مذهب رسمی امپراطوری وسیع روم گردید و از آنجا که اسکندریه که در همان عصر مرکز فلسفه و محل تجمع علوم و معارف و فلسفه‌های یونانی و شرقی مخصوصاً فلسفه‌های آمیخته به مذهب و ثنیت گشته بود جزئی از قلمرو امپراطوری روم محسوب می‌شد لذا مسیحیت در برابر عقاید فلسفی قرار گرفت و ناگزیر برای حفظ موجودیت خود عقل و عقاید و مبانی فلسفی را به‌استخدام کشید و در سایه نفوذ و قدرت حکومتی در فلسفه‌های نوینی که از آمیختن افکار گوناگون فلسفی در حوزه اسکندریه در شرف تکوین بود رسوخ پیدا کرده و از ترکیب دو عنصر مسیحیت و فلسفه ریشه‌های عرفان و تصوف مسیحی به صورتهای مختلف پدید آمد.

یکی از مظاهر این تصادم و اختلاط همان پیدایش فلسفه نوافلاطونی بود که از عنصر دین مسیحی و تصوف و عرفان بهره کافی داشت و در مباحث گذشته مستقلاً مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت.

و صورت دیگر این ترکیب و آمیزش یک مکتب عرفانی خاصی بود که بعدها به تدریج به نام «فلسفه کنیسه و مسیحیت» در میان مسیحیان رواج کامل پیدا کرد که کنیسه و دستگاه روحانی مسیحیت رسماً مدافع آن بود.

این مکتب بمنزله فلسفه اشراقی بود که در میان مسلمین انتشار یافت و مانند فلسفه مزبور ملاک و منبع واقعیت و حقیقت را الهامات و ارادات قلبی و اشراقات نفسانی می‌دانست.

و نیز «نسطوریوس» اسقف قسطنطنیه در اوایل قرن پنجم مکتبی از امتزاج دین مسیحیت و فلسفه‌های یونان و اسکندریه به وجود آورد که پیروان آن به نسطوریان معروف شدند.

نسطوریان در شهر ادس واقع در محل فعلی شهر اورفه دست

به تأسیس مدرسه‌ای زدند که پس از مدت کوتاهی توسط کنیسه مسیحی بسته شد و نسطوریان از آنجا رانده شدند و عده‌ای از آنان که به ایران پناهنده شده بودند در مدرسه جندی شاپور به ترویج و تدریس مکتب فلسفی و عرفانی خود پرداختند و بطوری که می‌نویسند این مدرسه تا زمان حکومت عباسیان رونق خود را حفظ نموده بود نسطوریان در عقاید مذهبی نیز با سایر مسیحیان فرق داشتند و درباره الوهیت عیسی مسیح پیرو نظریه خاصی بودند و به همین جهت به نظر مجامع روحانی مسیحیت بدعت‌گذار شمرده می‌شدند.

نوع دیگر از مظاهر روح تصوف و عرفان در مسیحیت مکنبی است به نام «گنوستیسیسم» که پیروان آن به عرفای مسیحیت معروفند. این مکتب عرفانی و اشراقی با وجود اینکه از اختلاط عقاید عرفانی و فلسفی ایرانی و یونانی و افکار مانوی و عقاید هندی بوجود آمده است در عین حال رنگ مسیحیت داشته و براساس آیین مسیحی بی‌رسمی شده است.

یکی از مسائل مهم و عرفانی این مکتب موضوع امکان وصول به «معرفت تامه» می‌باشد که در حقیقت رکن اساسی و شاخص اصلی این مکتب محسوب می‌شود و به همین جهت است که مکتب مزبور به نام «گنوستیسیسم» یعنی فلسفه «ادریه» موسوم گشته و پیروان آن به ادریون و مدعیان معرفت تامه نامیده شده‌اند.

ولی عرفای مسیحی ادریون معتقد بودند که راه وصول به معرفت تامه عقل و منطق و علم و استدلال نیست معرفت حسی است که مافوق عقل و علم و منطق می‌باشد بلکه این حقیقت را باید بطریق کشف و شهود و الهامات دنبال کرد و به همین منظور چون حایم مایه شر و مانع از وصول به خیر مطلق است باید در مقهور ساختن آن بوسیله تزهد و ریاضت لشی کوشش نمود.

به عقیده «ادریون» انسان در سیر تکامل معنوی به اتصال و اتحاد با خدا نائل می‌شود ولی این اتصال پس از مفارقت روح از بدن صورت می‌گیرد و اما در مدتی که روح در قفس تن محبوس است این حالت بندرت اتفاق می‌افتد و تنها در پاره‌ای از حالات که سالک و عارف در خلعه و بیخودی سیر می‌کند ممکن است به اتصال موقت نائل آید و از مشاهده خدا بهره‌مند گردد.

می‌توان گفت که این مکتب عرفانی-مسیحی با قطع نظر از مبادی و منافع مختلف فلسفی که در تکون آن مؤثر بوده است در حقیقت صورت تکامل یافته‌ای از عقاید مسیحیان قرون اولیه میلادی در زمینه ملهم بودن حواریون و مقامات آنها محسوب می‌شود که پس از تطورات و اختلاط با عقاید عرفانی و فلسفی اشراق ایران و یونان و هند و افکارسانی بصورت یک مکتب خاص مبتنی بر آیین مسیحی درآمده است.<sup>۱</sup>

نفوذ و تأثیر افکارسانی و عقاید ایرانی در تکون این مکتب به اندازه‌ای بوده که با وجود رسوخ کامل مسیحیت در آن باز عقیده «ثبوت» یعنی اعتقاد به دو مبدء خیر و شر و نور و ظلمت در آن بخوبی نمایان است.

از جمله عقاید عرفای ادریسون مسیحی می‌توان موضوع «هفتاد هزار حجاب» را متذکر شد که خود داستان عرفانی مفصلی دارد که در کلمات صوفیه اسلام نیز انعکاس یافته است.<sup>۲</sup>

اصولاً با رسوخ عقیده تثلیث و الوهیت مسیح در آیین مسیحیت روحانیت مسیحی مجبور بود که با استفاده از یک سلسله مطالب عرفانی و مبنایی به ظواهر فلسفی بمنظور توجیه و تفسیر این عقیده استفاده نماید

۱. قاسم غنی، بحث در آثاد و افکار و احوال حافظ، ج ۲، ص ۱۵۴.

بویژه اینکه درباره عقیده تثلیث نظریه‌های متعدد و مختلفی در مجامع روحانی مسیحی پیدا شده بود که هر دسته برای دفاع از نظریه خود و ابطال عقیده دیگران لازم بود از توجیهات و تخیلات و افکار عرفانی حداکثر استفاده را بنمایند روی این اصل یک نوع عرفان و طرز تفکر صوفیانه همواره دوشادوش عقیده تثلیث و خدا بودن مسیح و سایر عقاید مشابه عرفانی مانند عقیده به گناه اولیه و اینکه «عیسی مسیح با خون خود که بر روی صلیب ریخته شد آن گناه ازل را از دامن انسانیت شست» در مسیحیت پیش می‌رفت و به مرور زمان و با تماس با افکار فلسفی و عرفانی محیط شاخه و برگهائی بر آن افزوده شده و ریشه دارتر می‌گشت.



## بخش دوم

### پیدایش تصوف در اسلام

#### روح و مبانی تصوف از نظر اسلام

گفتیم روح تصوف از قدیمترین ازمینه بصورت یک ابدئولوژی حاد و افراطی درباره اصل حیات و راه نبل به سعادت ابدی تحت شرایط و مقتضیات و علل خاصی در اغلب ادیان و مذاهب و مکاتب فکری قدیم نفوذ داشته و به اشکال گوناگون در قالب آنها ظاهر گشته است و ما در طی مباحث گذشته تاریخ اجمالی آن را تا ظهور آیین مقدس اسلام مطالعه و بررسی نمودیم، اکنون با مرحله دیگری از این تاریخ روبرو می‌شویم که بر روی صفحه آن شکل دیگری از تصوف در قالب دین اسلام ترسیم شده است.

ظهور و توسعه این نوع تصوف را ما در تاریخ اسلام بخوبی مشاهده می‌کنیم و نیز این مطلب را در مجال وضوح درسی مسلم است. ابتدای نفوذ این مسلک در میان مسلمانان از اواخر نیمه اول قرن دوم هجری آغاز می‌شود بطوری که تا قبل از آن ساده و نام و نشانی از این مسلک نوظهور در تاریخ اسلام و منابع اصلی آیین اسلام مشاهده نمی‌شود.

ولی ما در اینجا در مقابل دسته‌ای قرار گرفته‌ایم که با اصرار تمام مدعیند تصوف جز همان حقیقت و باطن و روح آیین اسلام نیست و حاضر نیستند کوچکترین تفکیکی را در زمینه مسائل کلی و جزئی تصوف بین اسلام و تصوف بپذیرند.

بدیهی است این ادعاء ادعای مخالف دیگر هم دارد که هیچکدام برای ما بدون دلیل و مدرک نمی‌تواند قابل قبول باشد.

ولی ما می‌توانیم با قطع نظر از مجادلات خشک و تعصب‌آمیز و ادعاهای ضد و نقیضی که از دوطرف مخالف و موافق در این زمینه ابراز می‌شود این مطلب را از نظر تاریخی و منابع اسلامی مورد بررسی قرار داده و با مطالعه منابع اولیه اسلام و روش عملی پیامبر اسلام و اصحاب وی میزان رابطه مسلک تصوف را با اسلام دریابیم.

البته باید دانست در اینکه نام و نشان تصوف و صوفی از قرن دوم هجری در میان مسلمین پیدا شده تردید و شبهه‌ای نیست و این مطلب را حتی سران صوفیه نیز مانند جامی در *نفحات الانس* قبول دارند که اطلاق و استعمال کلمه «صوفی» و «تصوف» درباره مسلک جدید و پیروان آن از قبیل ابوهاشم کوفی و ذوالنون مصری و همقطاران و هم مسلکان آنها از قرن دوم هجری آغاز گردیده است.

تنها مطلبی که در اینجا می‌تواند قابل بحث باشد این است که آیا مجموعه مسائل و سبانی و تعلیمات مخصوصی که در میان مسلمین از قرن دوم بعد بعنوان تصوف و پیروان آن به نام «صوفی» معرفی و شناخته شدند در حقیقت عبارت از همان مطالبی بود که قرآن و روش عملی پیامبر اکرم اسلام آن را تعلیم داده و سرچشمه و پایه‌ای برای این مسلک جز اسلام و قرآن وجود نداشته است یا اینکه برعکس، طرز فکر حادث و مسلک نو ظهوری محسوب می‌شد که تحت شرایط خاصی از اختلاط طرز فکرهای مختلف در قالب اسلام پدید آمده و بتدریج



نضج گرفته بود؟

برای درك پاسخ صحیح این سؤال ناگزیر باید آن قسمت از مسائل و تعلیماتی را که مظهر روح تصوف و مبانی اساسی و اولیه آن بشمار می‌رود با منطق قرآن و سنت و روش عملی پیامبر اکرم اسلام مقایسه نموده و آنها را از نظر مبانی مسلم اسلام مورد بحث و بررسی قرار داد تا بدین وسیله میزان تشابه و یا تضاد آن دو و در نتیجه چگونگی رابطه اسلام و تصوف بطور دقیق بدست آید.

بطوری که در مباحث گذشته گفته شد بزرگترین مظهر روح نصوف در مرحله اول عبارت از تحقیر دنیا و فرار از تمتعات و جمیع شئون مربوط به زندگی مادی و دنیوی است و ریاضت ناشی و تحمل شکنجه و فقر اختیار و افراط در زهد به منظور نیل به سعادت ایده آل انسانی و حکومت احساسات ذوقی بر عقل از اصول و مبانی اولیه صوفی‌گری می‌باشد و چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید اولین شکل و نمود تصوف در محیط اسلام از همینجا آغاز شده و ابتدا بصورت یک روش افراطی در زمینه تزهد و تعبد و ترك مشتهیات نفسانی و بهره‌های زندگی مادی ظهور نموده بتدریج نمود کرده است.

از اینرو ما در اینجا مسائل مزبور را مورد بحث قرار داده و نظر اسلام را بر طبق منابع آن یعنی کتاب و سنت و روش عملی پیامبر اکرم و پیشوایان بزرگ مذهب و بزرگان اصحاب پیغمبر در این زمینه بررسی می‌نمائیم.

## فطرت و اعتدال دو پایه و شاخص آیین اسلام

اسلام برخلاف روح تصوف که یک روش عملی حاد و طرز فکر افراطی را درباره زندگی تعلیم می دهد لزوم مراعات اعتدال و اجتناب از افراط و تفریط را درباره جمیع شئون حیات دنیوی توصیه می کند و فطرت را بعنوان شاخص اصلی و پایه و اساس تعالیم خود معرفی نموده و بیرون خود را بعنوان «ملت نمونه» و «امت وسط» می ستاید. قرآن کتاب آسمانی اسلام، اساس آیین اسلام را چنین بیان می دند:

فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرط الله التی فطر الناس علیها لاتبدیل لخلق الله ذلک الدین القيم ولكن اکثر الناس لا یعلمون<sup>۱</sup>.

بطور ثابت و مستقیم توجه و اعتقاد خود را بردینی استوار کن که عبارت از همان فطرت خدائی است که مردم را بر آن فطرت آفریده است و خلقت و آفریده الهی (فطرت) قابل تغییر نیست، این است آیین مستقیم ثابتی که باید از آن پیروی نمود لکن بیشتر مردم از این حقیقت ناآگاهند.

و نیز در سوره انعام پس از آنکه داستان ابراهیم خلیل الرحمن را شرح می دهد و آیین او را بعنوان آیین حنیف و فطرت توصیف می کند

---

۱. روم: ۳.

درباره آیین اسلام اینطور توضیح می‌دهد:

ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء انما امرهم  
الى الله ثم ينبهم بما كانوا يفعلون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء  
بالسيئة فلا يجزي الا مثلها وهم لا يظلمون قل اننى هدانى ربى الى صراط مستقيم  
ديناً قيماً ملة ابراهيم حنيفاً وما كان من المشركين<sup>۱</sup>.

یعنی کسانی که دین خود را پراکنده و تفریق نمودند و گروه  
گروه شدند تو با آنها هیچ نیستی کار آنان با خداست که آنان را بر آنچه  
که می‌کردند آگاه سازد و حقیقت مسلکشان را بر آنها مکشوف نماید  
هر کس که بک نیکی بیاورد او را ده برابر آن داده خواهد شد و کسی  
که گناه بیاورد جز به اندازه آن مجازات نخواهد شد بگو پروردگارم  
مرا به راه راستی هدایت کرد، دینی که بر اساس اعتدال و مصالح دنیوی  
و اخروی مردم استوار بوده آیین حنیف (دور از افراط و تفریط) ابراهیم  
است که پیرو فطرت بود و از مشرکان نبود.

و در جای دیگر امتیاز و شاخص آیین اسلام را چنین بیان می‌کنند:  
وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول  
عليكم شهيداً<sup>۲</sup>.

بدینگونه شما را امت میانه‌رو و معتدل گردیم تا برای مردم  
دیگر گواه و نمونه باشید و پیامبر (ص) بر شما گواه و نمونه باشد.  
بر واضح است که متوسط و معتدل و نمونه بودن امت اسلامی

---

۱. انعام: ۱۶۲-۱۵۹.

۲. بقره: ۱۴۳.

برطبق پاره‌ای از روایاتی که در ذیل آیه مذکور وارد شده خطاب به جمعیست  
معدودی است که به ائمه دوازده‌گانه تفسیر شده است.

در هر حال چه خطاب به عده معدودی باشد یا به جمعیت و بوده‌های مسلمانی  
که در هر عصر و دوره‌ای زندگی می‌کنند در هر دو صورت این اعتدال و  
امتیاز معلول پیروی از آیین اسلام می‌باشد نه در اعمال مسانده‌روی و اعتدال  
است.

بدان جهت است که روش و آیین و تعلیماتی که جامعه اسلامی از آن پیروی می کند راه وسط و آیین معتدل می باشد همانطوری که شخص پیغمبر اکرم نیز در اثر پیروی کامل از این آیین وسط، نمونه و شاهد امت اسلامی معرفی شده است.

با در نظر گرفتن این دو جهت یعنی فطری بودن وحد وسط بودن آیین اسلام که در حقیقت می توان آن دو را بعنوان دو شاخص این آیین معرفی نمود نظر اسلام در زمینه مسئله دنیا و زندگی دنیوی بخوبی معلوم می شود. اینک برای توضیح مطلب به چند موضوع زیر توجه نمائید.

#### ۱. فطرت چه می گوید؟

آیین فطرت آیینی است که براساس فطرت و آفرینش انسان استوار بوده و با تمام جهات و مقتضیات آفرینش انسان وفق دهد.

بنابراین به منظور درک چگونگی آیین فطرت لازم است ابتدا کیفیت فطرت و آفرینش انسان را مورد مطالعه قرار داده و مقتضیات فطری آن را بررسی کنیم.

آنچه در این باره بطور اختصار می توان گفت این است که در فطرت انسان دو جنبه ممتاز وجود دارد که از ترکیب و اتحاد اسرار آمیز آن دو ساختمان وجودی انسان تشکیل یافته است یکی جنبه مادی و جسمانی که از آن به بدن و تن تعبیر می شود و دیگری جنبه معنوی و روانی، که آن را در اصطلاح روح می نامند و در این میان یک سلسله عواطف و غرایز و احساسات مختلفی نیز در سرشت انسان به کار رفته است که در عین ارتباط کامل با دو جنبه فوق به تنهایی دارای آثار و مقتضیات مخصوصی بوده و نقش مهمی را در زندگی انسانی ایفا می نماید.

پرواضح است که انسان از نظر جنبه مادی و جسمانی و بقاء و

ادامه حیات تن نیازمند به یک سلسله اموری است که به آنها ضروریات زندگی مادی گفته می شود مانند غذا، مسکن، لباس و غیره و همچنین کلیه اموری که تأمین اینگونه نیازمندیها، ایجاد و اکتساب آنها را ایجاب می کند.

بدیهی است تأمین نیازمندیهای مزبور با مقدمات و شرایطی که دارد در شرایط زندگی اجتماعی که انسان از نظر مقتضیات غرایز مخصوص خود از آن ناگزیر است یک سلسله روابط و برخوردهائی بین افراد پدید می آورد که باید با مقررات و قوانین عادلانه ای تنظیم و تحکیم شود. بعنوان نمونه موضوع تغذیه را در نظر بگیرید طرز تقسیم مواد حیاتی زمین و ترتیب تملک آن و چگونگی مبادلاتی که بر روی آنها و یا مصنوعات دیگری که تولید می گردد و بطور کلی کلیه فعالیتها که در زمینه تأمین ضروریات و نیازمندیهای مربوط به اصل تغذیه و یا ضروریات دیگر انجام می گیرد اگر بخواهد بر اساس اصول عدالت و حفظ حقوق و منافع عموم صورت بگیرد لازم است مقررات و قوانین عادلانه ای در میان مردم و جامعه حکومت کند و از تضادات و ناامنیها و تجاوزات جلوگیری نماید و در غیر این صورت بی شک هرج و مرج و ظلم و تعدی سراسر اجتماع را فرا گرفته اوضاعی شبیه به اوضاع جنگل بلکه به مراتب بدتر از آن پدید خواهد آمد!

و اما از نظر جنبه های غریزی و عاطفی، باز یک سلسله نیازمندیها و مقتضیات دیگری برای انسان وجود دارد که ناگزیر شرایط خاصی را در زندگی ایجاب می کنند که انسان خواه ناخواه باید به آن شرایط در داده و به مقتضیات آنها قیام نماید.

همین غرایز و عواطف درونی است که جبراً انسان را به زندگی اجتماعی و میدان هولناک تنازع بقاء می کشاند و بدنبال آن شرایط و نیازمندیهای گوناگون دیگری را که لازمه زندگی اجتماعی است پدید

می آید که همه باید تحت کنترل درآمده و با مقررات و قوانین عادلانه ای انتظام یابد.

و از آن جمله روابط عمومی افراد و رابطه خاص فرد با جامعه و چگونگی و ماهیت حکومت و شرایط متصدیان امور حکومتی و میزان مسئولیت حاکم و محکوم علیه است که تحکیم و تنظیم آن نیازمند به یک سلسله قوانین و مقررات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و قضائی و جزائی و... می باشد که بتواند با اتکاء به مصالح و منافع و حقوق همه جانبه، عدالت اجتماعی و امنیت مطابق آنچه که کرامت و فطرت انسانی اقتضا می کند تضمین نماید.

و همچنین درباره روابط موجود بین ملل که از شرایط زندگی اجتماعی برمی خیزد ناگزیر باید مقرراتی وجود داشته باشد تا عدالت و صلح در میان ملل نیز مانند یک جامعه واحد برقرار گردد. اینها شرایط و نیازمندیهای است که در اثر زندگی اجتماعی که طبق غرایز درونی انسان اجتناب ناپذیر است تولید شود.

باز یک قسمت دیگر از غرایز و عواطف فطری انسان که مربوط به زندگی جنسی می باشد نیازمندیها و شرایط دیگری را ایجاب می کند که در اثر آن انسان ناگزیر باید به زندگی خانوادگی که یک اجتماع محدود و کوچکی محسوب می شود تن دردهد و از اینجا روابط مختلف خانوادگی پدید می آید که تأمین نظم و عدالت آن احتیاج به مقررات عادلانه مخصوصی دارد. این هم باز یک قسمت از نیازمندیهای فطری انسان است که از علل طبیعی و فطری موجود در نهاد انسان سرچشمه می گیرد.

و همچنین سایر غرائز و عواطف مختلف درونی انسان که هر کدام بنوبه خود احتیاجاتی داشته و شرایط مقتضیات خاصی را در زندگی انسان بوجود می آورد.

پرواضح است که دامنۀ شئون زندگی انسان در مراحل و قسمتهای محدود فوق پایان نمی‌یابد بلکه قسمت مهم و عمدۀ زندگی انسان مربوط به جنبه‌های معنوی و روحی وی است که در حقیقت روح زندگی و جنبۀ جاودانی و فناپذیری حیات انسانی است و از اینرو مقتضیات و نیازمندیها و بالاخره کمالات مربوط به این مرحله از زندگی انسان باشئون و شرایط زندگی مادی و جسمانی که شرحش بطور اجمال گذشت کاملاً متفاوت و غیرقابل قیاس است.

روح انسان احتیاج به غذا و لباس و سایر ضروریات زندگی مادی ندارد، احتیاجات روح انسان نوع دیگر است که می‌توان همه آنها را در فضیلت و تقوا و کمالات اخلاقی و روح ایمان خلاصه کرد.

البته دامنۀ نیازمندیهای انسان از نظر روحی و معنوی بسیار وسیع است و تأمین آن نیز بنوبۀ خود باید از راه اصول و روش خاص و مقررات مخصوصی که مطابق خواسته‌های فطری و روحی انسان است تحقق پذیرد.

اینها عبارت از شئون مختلف زندگی انسان و احتیاجات و کمالات فطری مربوط به وی می‌باشد نه همه و همه از فطرت و ساختمان وجودی انسان سرچشمه می‌گیرد.

## ۲. آیین وسط کدام است؟

نظر به آنچه که در زمینه مقتضیات فطری انسان گفته شد آن دینی می‌تواند عنوان حد وسط و اعتدال را احراز نماید که تعلمات و دستورات آن طوری تنظیم و مقرر شده باشد که تعادل را بر نظر تأمین احتیاجات همه جانبۀ انسان ملحوظ داشته و نه غرایز و روح انسان را در یک حالت متعادل بسوی تعمال مطلوب رهبری نماید نه آنقدر به تن و مقتضیات غرایز و حیات جسمانی پردازد که جنبه‌های روحی انسان در خواسته‌های مادی مستهلک شود و نه طوری

باشد که تنها حیات معنوی و روحی را وجه نظر قرار داده و خواسته های فطری و طبیعی تن و غرایز درونی را بالمره به دست فراموشی سپارد و یا برخلاف فطرت و طبیعت ساختمان وجود انسان به مبارزه و استهلاك آنها همت گمارد.

یک چنین آیینی که خالی از هرگونه افراط و تفریط باشد و همچون سازمان معتدل هستی انسان در کمال اعتدال و هماهنگی با فطرت انسان باشد و همانطوری که تن و غرائز آدمی برای روح است و وسیله تکامل اوست احتیاجات و کمالات جسمانی و غریزی را مقدمه تأمین نیازمندیهای معنوی و روحی قرار دهد آیین میانه رو وحد وسط است که تعالیم آن تأمین سعادت دنیوی و اخروی را بعنوان دو کانون حیات انسانی هدف خود قرار داده و به میزان ارتباط اتحاد تن و روان آدمی سعادت آن دو را در یک جا تضمین می کند.

بدیهی است سعادت و کمالات مربوط به زندگی دنیوی و اخروی انسان همانند تن و جان از یکدیگر جدا نبوده و ارتباط و اتصال مخصوصی که بین تن و جان حکومت می کند در بین آن دو نیز برقرار می باشد.

### ۳. اسلام چگونه آیین فطرت و حد وسط است؟

اکنون با در نظر گرفتن معنی و حقیقت آیین فطرت و دین وسط و معتدل که شرح آن به اختصار گذشت باید دید اسلام چگونه واجد این حقیقت و شاخص می باشد.

ملاحظه و بررسی تعالیم و دستورالعملهایی که در دین مقدس اسلام در زمینه شئون مختلف حیات انسانی وارد شده چه آنهایی که بصورت احکام و مقررات و قوانین مختلف در «فقه اسلامی» تنظیم شده و چه آن قسمتی که درباره آداب مختلف زندگی و طرز معاشرت و تربیت نفس به صورت اخلاقیات و آداب زندگی در کتب مربوطه ضبط شده ما را به این واقعیت انکارناپذیر هدایت می کند که اسلام آیین رهبانیت نبوده



و تنها به جنبه های معنوی و روحی و آباد ساختن آخرت مردم و بالاخره تأمین کمال و سعادت اخروی آنان نپرداخته (گواينکه در این قسمت بويژه توجه کافی مبذول داشته و عاليترين و صريحترين و نزديک ترين راه و روش وصول به سعادت و کمال نهائی روحی و معنوی را نشان داده است) بلکه درعين حال توجه خاص خود را به جنبه ها و شئون زندگی دنیوی و مادی انسان نیز معطوف نموده و با تعالیم روشن و حیات بخش خود برنامه و روش زندگی انسان را از نقطه نظر دو جنبه فوق بیان کرده و مسیر کمال و سعادت وی را درباره هر دو جهت و شئون مخفف آن دو تعیین و مشخص نموده است شما اگر فقه و اخلاق اسلام را در کتب مربوطه آن دو مطالعه کنید مشاهده خواهید کرد که قسمت عمده آن دو را همان تعالیم و دستورات مربوط به زندگی دنیوی و شئون مربوط به آن تشکیل می دهد.

در اسلام همانطوری که برای پرورش و تربیت روح و تکامل معنوی و ایجاد روح تقوا و ایمان و بالاخره تأمین سعادت اخروی بک سلسله دستورات عملی به نام عبادات مقرر شده است و تعالیمی نیز در زمینه اکتساب فضائل اخلاقی و کمالات عالیه انسانی دیده می شود، همچنین درباره روابط گوناگون اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و حقوقی و خانوادگی و نیز در زمینه ترغیب و تحریش به بهره برداری از نعمتهای الهی دنیوی و فعالیت های اقتصادی و سعی و عمل درباره رفع نیازمندیهای حیات مادی خود و دیگران و تشکیل خانواده و رفع نیازمندیهای جنسی و غریزی و اهتمام در امور اجتماعی و نظایر آن، دستورات و قوانین و برنامه هائی تشریع شده و بدین ترتیب تمام مقتضات فطری انسان مورد توجه شارع مقدس اسلام قرار گرفته است.

و روی این اصل است که اسلام خود را آیین فطرت و حد وسط و معتدل نامیده و پایه و اساس تعالیم خود را فطرت و خواسته ها و

نیازمندیهای فطری انسان معرفی نموده است.

### يك مطالعه اجمالی در فقه اسلامی

شما يك كتاب فقهی را بردارید اولین قسمت آن كتاب طهارت است كه با مختصر تعمق میزان ارتباط آن با شئون حیات جسمانی و دنیوی و تأمین سلامت و طراوت و نظافت تن و آنچه مربوط به تن است معلوم می گردد.

باز پس از مختصر ورق زدن كتاب زكات و صدقات و معاملات را مشاهده می كنید كه انتظام روابط اقتصادی (زندگی دنیوی) را بعهدہ دارد.

همچنین كتاب جهاد را می بینید كه يك سلسله مقررات و قوانین عادلانه ای را در زمینه روابط بین المللی تعلیم می دهد و آزادی وامنیت و استقلال سیاسی جامعۀ مسلمین را تضمین می كند.

و نیز كتاب قضاء و شهادات و حدود و دیات را ملاحظه می كنید كه جامعترین و عادلترین قوانین قضائی و جزائی را بیان می كند و تأمین حقوق و منافع و مصالح واقعی عمومی و عدالت اجتماعی را برای همه به بهترین وجه در صورت اجرای صحیح و مجری صالح بعهدہ می گیرد و در يك قسمت از این كتاب بحث مربوط به ولایت را می خوانید كه از سیستم حكومت و شرایط و صلاحیت زمامداران و قضات و طرز تأمین عدالت اجتماعی و بالاخره مقررات مربوط به روابط حاكم و افراد امت اسلامی و تشكیلات و شعب مربوطه گفتگو می كند و راه معتدل و روش عادلانه را در زمینه های فوق نشان می دهد.

و همچنین قسمتهای دیگر فقه اسلامی كه از حقوق مدنی و مقررات و قوانین مربوط به شرایط تشكيل خانواده و وظائف اعضای آن (زن، شوهر، فرزند) نسبت به يكديگر و شرایط جدائی و طلاق و سایر جهات دیگر كه همه

و همه بمنظور تنظیم شئون حیات مادی و تأمین سعادت و خوشبختی انسان در زندگی دنیوی است، بحث نموده و با استناد به کتاب و سنت و عقل و اجماع نظریه اسلام را در هر قسمت از شئون و نواحی زندگی پر دامنه انسانی بیان کرده است.

البته نباید فراموش کرد که اسلام در عین حال حیات دنیوی را جدا از آخرت و حیات معنوی و روحی ندانسته و به آن به نظر اصالت آنطوری که طرز فکر مادی اقتضا می کند ننگریسته و اصولاً زندگی مادی و دنیوی را از آن صورت خشکی و خسته کنندگی که معمولاً در نظرها جلوه می کند بیرون آورده و با تعلیم دادن توجه به خدا و خلوص نیت و سایر فضائل معنوی و اخلاقی بدان روح و طراوت خاص بخشیده است و بطور کلی در هر دستور روح و جسم، دنیا و آخرت را یکجا در نظر گرفته است.

از آنجا که توضیح بیشتر این مطلب از وضع و تناسب بحثهای ما خارج است لذا ما در اینجا به همین مقدار اکتفا نموده و طالبین را در مورد هریک از قسمتهائی که بطور فهرست ذکر شد به متب مربوطه ارجاع می دهیم.

از این بیاناتی که تا بدینجا گذشت این مطلب دستگیر شده نه دین اسلام یک آیین معتدل است و نه تنها حیات دنیوی را به داده تنفر نمی نگرد بلکه راه و روش عادلانه ای را در زمینه بهره برداری از مظاهر آن نیز تعلیم می دهد و در آن اثری از روح تحوف و روبرا فرامشی صوفیانه دیده نمی شود بلکه تضاد روشنی بین اندویشی اسلام و تفکر تصوف درباره مسائل مربوط به حیات دنیوی مشاهده می گردد.

## روش عملی پیامبر اکرم و اصحاب وی در صدر اسلام

در اینجا ممکن است کسی به بیانات گذشته ما چنین ایراد کند: اگر اسلام در تعلیمات و مقررات خود به تمام شئون و شرایط زندگی انسان و مقتضیات فطری وی توجه کامل مبذول داشته و حق اعتدال را در جمیع تعالیم خود مراعات نموده است پس این همه آیات مربوط به ذم دنیا و روایاتی که انهماک در شهوات و لذائذ دنیوی را تقبیح و انصراف از آن را تعلیم می دهد برای چیست؟ چرا اسلام حب دنیا را منشأ و سرچشمه تمام گناهان و آلودگیها معرفی کرده و از زهد و پارسائی مدح بسیار نموده است؟

چرا شخص پیغمبر اسلام و علی بن ابیطالب و سایر صحابه و تربیت شدگان اولیه مکتب اسلام در زهد و دوری از حطام دنیوی و عدم توجه به دنیا آن همه شدت و کوشش فراوان از خود نشان می دادند آیا این روش جز یک نوع روش صوفیانه نبود؟

در اینجا قبل از آنکه بطور مفصل به پاسخ جزئیات سؤال و ایراد مذکور پردازیم لازم است ابتدا منطق قرآن را بمنظور تأیید و توضیح مطالب گذشته درباره روش عملی و حیات دنیوی از نظر خوانندگان محترم بگذرانیم.

## منطق قرآن

قرآن روش عملی پیغمبر اکرم و پیروان آیین اسلام را درباره زندگی دنیوی چنین بیان می کند:

و ابتغ فيما اتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا و احسن كما احسن الله اليك<sup>۱</sup>.

یعنی باید زندگی اخروی و سعادت و کمال مطلوب آن مقصد و هدف نهائی تو باشد و هرگز بهره خود را از زندگی دنیوی فراموش نکن و همان طوری که خدا به تو نیکی و احسان نموده است تو نیز نیکی و احسان را پیشه خود ساز.

پر واضح است که بهره برداری انسان در زندگی از دنیا همان رفع نیازمندیهایی است که از ساختمان وجود طبیعی و مقتضیات فطری و غرایز درونی وی سرچشمه می گیرد و این نیازمندیها را ما در گذشته بطور اجمال شرح دادیم.

در آیه دیگر بطور صریحتر چنین خطاب می کند:

قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في حياة الدنيا خالصة يوم القيمة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون<sup>۲</sup>.

بگوای پیغمبر! کیست آنکه زینتهای الهی را که خداوند برای بندگان خود بوجود آورده است تحریم و ممنوع کرده است (این کار از عهده هیچکس ساخته نیست و خدا نیز هرگز تحریم نکرده است) بگو این زینتها در زندگی دنیوی از آن کسانی است که ایمان آورده باشند در آخرت تنها اختصاص به آنان دارد ما آیات و راهها و وسائل هدایت را این چنین تفصیل و توضیح می دهیم برای آنانی که بهره ای از علم برده اند.

---

۱. قصص: ۷۷.

۲. اعراف: ۳۲.

باز جای دیگر اینطور بیان می‌نماید:

يا ايها الذين آمنوا لا تعرموا طبيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين<sup>۱</sup>.

هان ای کسانی که به‌آیین اسلام گسرویده و ایمان آورده‌اید چیزهای پاکیزه و طبیعتی را که خداوند برای شما حلال و بلا مانع نموده است برای خود و دیگران تحریم و ممنوع نکنید و دیگران را بدین کار الزام ننمائید و خود نیز به‌یک‌چنین امر خلاف و تجاوز-کارانه‌ای ملتزم نشوید زیرا این خود یک‌نوع تجاوز به‌حدود الهی و سلطنت تشریعی خداوند محسوب می‌شود و شما هرگز اقدام به‌یک چنین تجاوزی ننمائید که خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد.

این آیه همانطوری که تحریم حلال و تحریف حکم الهی را منع می‌کند ملتزم شدن به‌ترك طبيبات و چیزهائی را که خداوند آنها را مباح شمرده و همچنین الزام دیگران را نیز صریحاً تقبیح و آن را یک نوع تجاوز به‌حدود الهی می‌شمارد و این مطلب از کلمه «لا تعرموا» بخوبی استفاده می‌شود زیرا تحریم از نظر معنی لغوی و موارد استعمال آن در هر دو معنی استعمال شده و به‌هر دو معنی مذکور دلالت می‌کند و بدنبال آیه مزبور چنین دستور می‌دهد:

وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً و اتقوا الله الذي انتم به مؤمنون<sup>۲</sup>.

از آنچه که خداوند شما را روزی داده است بطور حلال و پاکیزه استفاده و میل نمائید و همواره در برابر خدائی که به‌آن ایمان دارید تقوا پیشه سازید.

و در جای دیگر می‌گوید:

كلوا و اشربوا ولا تسرفوا ان الله لا يحب المرففين<sup>۳</sup>.

۱. مائده: ۸۷.

۲. مائده: ۸۸.

۳. انعام: ۱۴۱.

بخورید و بیاشامید ولی اسراف و افراط ننمائید نه خداوند  
مسرفین و اقراطیها را دوست ندارد.

قرآن در جای دیگر ضمن معرفی خصوصیات شخصیت پیغمبر  
اسلام همین موضوع (اعتدال) را یکی از امتیازات وی بشمار آورده  
چنین می گوید:

الذین يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة  
والانجيل يامرهم بالمعروف و ينهيهم عن المنكر و يحل لهم الطيبات و يحرم  
عليهم الخبائث و يضع عنهم اصرهم و الاغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا  
به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون<sup>۱</sup>.

کسانی که از پیغمبری تبعیت می کنند که امی بوده و نام و  
ذکر او را پیش خود در تورات و انجیل نوشته می یابند پیغمبری نه  
آنان را به نیکی امر می کند و آنها را از زشتی و بدی باز می دارد و  
چیزهای پاکیزه را برای آنان حلال و خبائث و پلیدبها را حرم  
می نماید و گره ها و زنجیرهایی را که بر آنها بود (و موجب محدودیت  
و سلب آزادی آنها می شد) که از آنان برمی دارد این چنین شان  
همان رستگارانند.

البته آیات قرآنی در این زمینه بیش از آن بود که ما در اینجا  
ذکر کردیم ولی ما به جهت اختصار به همین اندازه بعنوان نمونه اشفا  
نمودیم خوانندگان محترم می توانند از مجموع همین چند آیه، منطقی  
قرآن را درباره روش عملی صحیحی که اسلام پیروان خود را به سروی  
از آن دعوت می کند بخوبی دریابند.

### امام صادق پاسخ می گوید

اکنون با در نظر گرفتن روش معتدلی که قرآن به پیغمبر اسلام

---

۱. اعراف: ۱۵۷.

و سایر پیروان خود تعلیم داده است باید دید روش عملی پیغمبر اکرم و علی بن ابیطالب و سایر صحابه مخصوصاً اهل صفه چگونه بوده و زندگی زاهدانه آنان با روش اعتدالی که قرآن تعلیم می داده است چنان قابل تطبیق می باشد و اما در قرآن و سنت نبوی چیزی مخالف آنچه گفته شد وجود دارد یا نه؟ برای توضیح این مطلب در اینجا توجه خوانندگان را به داستان زیر که از کتاب فروع کمالی، جلد ۵، باب المعیشه و نیز از کتاب تحف العقول، صفحه (۳۴۸-۳۵۴) نقل شده جلب می کنیم.

سفیان ثوری که در مدینه می زیست بر امام صادق وارد شد امام را دید که جامه ای سپید و بسیار لطیف که گوئی عیناً آن پرده نازکی است که به سفیده تخم مرغ احاطه کرده و آن را از پوست جدا می سازد پوشیده است، بعنوان اعتراض گفت: این جامه سزاوار تو نیست، تو نمی بایست خود را به زیورهای دنیا آلوده سازی از مثل تو انتظار می رود که زهد بورزی و تقوا داشته باشی و خود را از دنیا دور نگه داری.

امام: می خواهم سخنی به تو بگویم، خوب گوش کن که از برای دنیا و آخرت تو مفید است، اگر راستی اشتباه کرده ای و حقیقت نظر دین اسلام را درباره این موضوع نمی دانی سخن من برای تو بسیار سودمند خواهد بود و اما اگر منظورت این است که در اسلام بدعتی ایجاد نمائی و حقائق را منحرف و وارونه سازی مطلب دیگری است و این سخنان به تو سودی نخواهد داد.

ممکن است تو وضع ساده و فقیرانه رسول خدا و صحابه آن حضرت را در زمان خودش پیش خود مجسم سازی و فکر کنی که یک نوع تکلیف و وظیفه ای برای همه مسلمین تا روز قیامت هست که عین آن وضع را نمونه قرار دهند و همیشه فقیرانه زندگی کنند اما من به تو



می‌گویم که رسول خدا در زمانی و محیطی بود که فقر و سختی و تنگدستی بر آن مستولی بود و عموم مردم از داشتن لوازم اولیه زندگی محروم بودند، وضع خاص زندگی رسول اکرم و صحابه آن حضرت مربوط به وضع عمومی آن روزگار بود اما اگر در عصری و روزگاری وسائل زندگی فراهم شد و شرایط بهره‌برداری از موهبت‌های الهی موجود شد سزاوارترین مردم برای بهره بردن از آن نعمتها، نیکان و صالحانند نه فاسقان و بدکاران، مسلمانانند، نه کافران.

توجه چیز را در من عیب شمردی؟! به خدا قسم من در عین اینکه می‌بینی که از نعمتها و موهبت‌های الهی استفاده می‌کنم از زمانی که به حد رشد و بلوغ رسیده‌ام شب و روزی بر من نمی‌گذرد مگر آنکه مراقب هستم که اگر حقی در مالم پیدا شود فوراً آن را به‌موردش برسانم<sup>۱</sup>.

سفیان ثوری پس از آنکه از جواب منطق امام عاجز ماند شکست خورده بیرون رفت و به‌یاران و هم‌مسلمانان خود پیوست و ماجرا را با آنان بازگو کرد آنها تصمیم گرفتند دسته‌جمعی در این باره با امام مباحثه کنند.

جمعی به اتفاق آمدند و گفتند رفیق ما نتوانست خوب دلایل خودش را ذکر کند، اکنون ما آمده‌ایم با دلایل روشن خود تو را محکوم سازیم.

امام: دلیلهای شما چیست؟ بیان کنید.

رفقای صوفی مسلک ابوسفیان: دلیلهای ما از قرآن است.

امام: چه دلیلی بهتر از قرآن؟ بیان کنید آماده شنیدنم.

متصوفه: ما دو آیه از قرآن را دلیل بر مدعای خودمان و درستی مسلکی که اتخاذ کرده‌ایم می‌آوریم و همین ما را کافی است: خداوند

---

۱. نقل از داستان داستان، اثر شهید مرتضی مطهری.

در قرآن کریم یکجا گروهی از صحابه را اینطور ستایش می کند:

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يَكُونُونَ مِنْ هَاجِرِ الْبَيْتِ وَلَا يُجَدُّونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةٌ مِمَّا أَوْتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنَهُ فَالْوَلْتُكَ هُمُ الْمَقْلُوحُونَ<sup>۱</sup>.

یعنی در عین اینکه خودشان در تنگدستی و زحمتند دیگران را بر خویش مقدم می دارند، کسانی که از صفت بخل محفوظ بمانند آنها بندگان رستگاران.

در جای دیگر قرآن می گوید:

وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا<sup>۲</sup>.

یعنی در عین اینکه به غذا احتیاج و علاقه دارند آن را به فقیر و یتیم و اسیر می خورانند.

همین که سخنان به اینجا رسید یک نفر که در حاشیه مجلس نشسته بود و به سخنان آنها گوش می داد گفت آنچه من تا کنون فهمیده ام این است که شما خودتان هم به سخنان خود عقیده ندارید شما این حرفها را وسیله قرار داده اید که مردم را به مال خودشان بی علاقه کنید تا به شما بدهند و شما عوض آنها بهره مند شوید و لهذا عملاً دیده نشده که شما از غذاهای خوب احتراز و پرهیز داشته باشید.

امام: فعلاً این حرفها را رها کنید، اینها فائده ندارد.

بعد رو به آن جمعیت نموده و فرمود اول بگوئید آیا شما که به قرآن استدلال می کنید محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ قرآن را تمیز می دهید یا تمیز نمی دهید؟!

هر کس از این است که گمراه شد از همین راه گمراه شد که

۱. حشر: ۹.

۲. دهر: ۸.

بدون اینکه اطلاع صحیحی از قرآن داشته باشد به آن تمسک جست.  
جمعیت متصوفه: البته فی الجمله اطلاعاتی در این زمینه داریم  
ولی کاملاً نه.

امام: بدبختی شما هم از همین است احادیث پیغمبر هم مثل  
آیات قرآن است اطلاع و شناسائی کامل لازم دارد.  
اما آیاتی که از قرآن خواندید. این آیات بر حرمت استفاده از  
نعمتهای الهی دلالت ندارد این آیات مربوط به گذشت و بخشش و  
ایثار است قومی را ستایش می کند که در وقت معینی دیگران را بر  
خودشان مقدم داشتند و مالی را که بر خودشان حلال بود به دیگران  
دادند و اگر هم نمی دادند گناهی و خلافی مرتکب نشده بودند.  
خداوند به آنها امر نکرده بود که باید چنین کنند و البته در  
آن وقت نهی هم نکرده بود که نکنند آنها به حکم عاطفه و احسان  
خود را در تنگدستی و مضیقه گذاشتند و به دیگران دادند خداوند هم  
به آنها پاداش خواهد داد.

پس این آیات با مدعای شما تطبیق نمی کند زیرا شما مردم را  
منع می کنید و ملامت می نمائید از اینکه از مال خودشان و نعمتهائی  
که خداوند به آنها ارزانی داشته استفاده کنند.

آنها آن روز آنطور بذل و بخشش کردند ولی بعد در این زمینه  
دستور کامل و جامعی از طرف خداوند رسید حدود این کار را معین  
کرد و البته این دستور که بعد رسید ناسخ عمل آنهاست ما باید تابع  
این دستور باشیم نه تابع آن عمل.

خداوند برای اصلاح حال مؤمنین و بواسطه رحمت خاص خویش  
نهی کرد که شخص خود و عائله خود را در مضیقه بگذارد و آنچه در  
کف دارد به دیگران ببخشد زیرا در میان عائله شخص، ضعیفان و  
خردسالان و پیران فرتوت پیدا می شوند که طاقت تحمل ندارند اگر

بنا شود که من گرده نانی که در اختیار دارم انفاق کنم عائله من که عهده دار آنها می باشم تلف خواهند شد لهذا رسول اکرم (ص) فرمود:

کسی که چند دانه خرما یا چند قرص نان و یا چند دینار دارد و قصد انفاق آنها را دارد: در درجه اول بر پدر و مادر خود باید انفاق کند و در درجه دوم خودش و زن و فرزندش و در درجه سوم خویشاوندان و برادران مؤمنش و در درجه چهارم خیرات و مبرات.

این چهارمی بعد از همه آنهاست رسول خدا وقتی که شنید که مردی از انصار مرده و کودک آن صغیری از او باقی مانده و او دارائی مختصر خود را در راه خدا داده فرمود: اگر قبلاً به من اطلاع داده بودید نمی گذاشتم او را در قبرستان مسلمین دفن کنند او کودکانی باقی می گذارد که دستشان پیش مردم دراز باشد!

پدرم امام باقر (ع) برای من نقل کرد که رسول خدا فرموده است که همیشه در اتفاقات خود از عائله خود شروع کنید به ترتیب نزدیکی هر که نزدیکتر است مقدمتر است.

علاوه بر همه اینها در نص قرآن مجید از روش و مسلک شما نهی می کند آنجا که می فرماید:

الذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذلک قواماً.

یعنی متقین کسانی هستند که در مقام انفاق و بخشش نه تندروی می کنند و نه کندروی راه اعتدال و میانه را پیش می گیرند.

در آیات زیادی از قرآن نهی می کند از اسراف و تندروی در بذل و بخشش همانطوری که از بخل و خست نهی می کند، قرآن برای این کار حد وسط و میانه روی را تعیین کرده است نه اینکه انسان هرچه دارد به دیگران ببخشد و خودش تهی دست بماند و آنگاه دست به دعا بردارد که خدایا به من روزی بده خداوند اینچنین دعائی را

هرگز مستجاب نمی‌کند زیرا پیغمبر اکرم (ص) فرمود خداوند دعای چند دسته را مستجاب نمی‌کند (پس امام آن چند دسته را بیان می‌کند و از آن جمله می‌فرماید) کسی که در خانه خود نشسته و دست روی دست گذاشته و از خداوند روزی می‌خواهد خداوند در جواب این بنده طمعکار جاهل می‌گوید:

بنده من! مگر نه این است که من راه حرکت و جنبش را برای تو باز کرده‌ام؟ مگر نه این است که من اعضا و جوارح صحیح به تو داده‌ام؟! به تو دست و پا و چشم و گوش و عقل داده‌ام که بینی و بشنوی و فکر کنی و حرکت نمائی و دست بلند کنی در خلقت همه اینها هدف و مقصودی در کار بوده شکر این نعمتها به این است که تو اینها را به کار واداری بنابراین من حجت را به تو تمام کرده‌ام که در راه طلب گام برداری اگر با مشیت کلی من سازگار بود روزی وافر به تو خواهم داد و اگر هم به عللی و مصالحی زندگی تو توسعه پیدا نکرد البته تو سعی خود نموده‌ای و وظیفه خویش را انجام داده‌ای و معذور خواهی بود.

دیگر کسی که خداوند به او مال و ثروت فراوان داده و او با بذل و بخششهای زیاد آنها را از بین برده و بعد دست به دعا برداشته که خدایا به من روزی بده خداوند در جواب او می‌گوید: چرا برخلاف دستور من میانه روی نکردی؟

امام پس از اشاره به مورد نزول آیه **وَلَا تَعْمَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا** که در آن پیغمبر در حالت روز تمام طلاهای وصول یافته را به این و آن داده بود اینطور به سبب خود ادامه می‌دهد:

اینهاست احادیثی که از پیغمبر رسیده آيات قرآن هم مضمون

این احادیث را تأیید می‌کند و البته کسانی که اهل قرآن و مؤمن به قرآن هستند به مضمون آیات قرآن ایمان دارند آنگاه امام صادق داستانی از وصیت ابوبکر نقل می‌کند و سپس می‌فرماید:

سلمان و ابوذر را هم که شما به فضل و تقوا و زهد می‌شناسید، سیره و روش آنها هم همینطور بود، سلمان وقتی که نصیب سالانه خویش را از بیت‌المال می‌گرفت به اندازه یک سال مخارج خود را که او را به سال دیگر برساند ذخیره می‌کرد به او گفتند: تو با این همه زهد و تقوا در فکر ذخیره سال هستی؟ شاید همین امروز یا فردا بمیری و به آخر سال نرسی؟ او در جواب گفت: شاید هم نمردم چرا شما فقط فرض مردن مرا صحیح می‌دانید، یک فرض دیگر هم وجود دارد و آن اینکه زنده بمانم و اگر زنده ماندم خرج دارم و حوائجی دارم ای نادانها شما از این نکته غافلید که نفس انسان اگر به مقدار کافی وسیله زندگی نداشته باشد در اطاعت حق، کندی و کوتاهی می‌کند و نشاط و نیروی خود را در راه حق از دست می‌دهد اما همینقدر که به اندازه کافی وسیله فراهم شد آرام می‌گیرد.

و اما ابوذر، وی چند شتر و چند گوسفند داشت که از شیر آنها استفاده می‌کرد و در مواردی که تمایل پیدا می‌کرد از گوشت آنها هم استفاده می‌برد چه کسی از اینها زاهدتر بودند؟ پیغمبر درباره اینها چیزها گفت که همه می‌دانید هیچگاه این اشخاص تمام دارائی خود را به نام زهد و تقوا از دست ندادند و از این راهی که شما امروز پیشنهاد می‌کنید که مردم از هرچه دارند صرف نظر کنند و خود و عائله خود را در سختی بگذارند نرفتند. من به شما رسماً این حدیث را که پدرم از پدر و اجدادش از رسول خدا نقل کرده‌اند اخطار می‌کنم. رسول خدا فرمود: عجیب‌ترین چیزها حالی است که مؤمن پیدا می‌کند که اگر بدنش با مقراض قطعه قطعه بشود برایش خیر و سعادت خواهد

بود و اگر هم ملک شرق و غرب عالم به او داده شود باز برایش خیر و سعادت است.

خیر مؤمن در گرو این نیست که حتماً فقیر و تهیدست باشد، خیر مؤمن ناشی از روح ایمان و عقیده اوست زیرا در هر حالی از فقر و تهیدستی یا ثروت و بی نیازی واقع شود می داند در این حال وظیفه ای دارد و آن را بخوبی انجام می دهد.

نمی دانم همین مقدار که امروز برای شما گفتم کافی است یا باز هم بيفزایم هیچ می دانید در صدر اسلام آن وقت که عده مسلمانان کم بود قانون جهاد این بود که یک نفر در برابر ده نفر ایستادگی کند و در صورت تخلف گناه و جرم محسوب می شده ولی بعد از امکانات بیشتری پیدا شد خداوند تخفیف داد و آن قانون به این صورت تبدیل شد که هر فرد مسلمان موظف است در برابر دو نفر ایستادگی کند نه بیشتر از شما مطلبی راجع به قانون قضاء و محاکم قضائی اسلامی سؤال می کنم فرض کنید یکی از شما در محکمه هست و موضوع نفقه زن او در بین است و قاضی حکم می دهد که نفقه زن را باید بدهی، در اینجا چه می کند؟ آیا عذر می آورد که بنده زانده هستم و از ستاع دنیا اعراض کرده ام؟ آیا این عذر موجه است؟ آیا به عقیده شما حکم قاضی به اینکه باید خرج زن را بدهی مطابق حق و عدالت است یا آنکه ظلم و جور است؟ در صورت دوم یک دعوی واضح گفته اید و به همه اهل اسلام با این تهمت ناز و جور و ... کرده اید و در صورت اول پس عذر شما باطل است، پس ناگزیر قبول خواهید کرد که طریقه و روش شما باطل است.

مطلب دیگر: مواردی هست که مسلمان در آن موارد مکلف به سلسله اتفاقات واجب یا غیر واجب انجام می دهد مثلاً زنا با نفاره می دهد حالا اگر فرض کنیم معنای زهد اعراض از زندگی و

مایحتاج زندگی است و فرض کنیم همه مردم مطابق دلخواه شما «زاهد» شدند و از زندگی و مایحتاج آن روگردانیدند پس تکلیف کفارات و صدقات واجب چه می‌شود؟ تکلیف زکاتهای واجب که به طلا و نقره و گوسفند و شتر و گاو و خرما و کشمش و غیره تعلق می‌گیرد (درست دقت کنید) چه می‌شود؟ مگر نه این است که این صدقات فرض شده که تهی‌دستان زندگی بهتری پیدا کنند و از مواهب زندگی بهره‌مند شوند؟! این خود می‌رساند که هدف دین و مقصود از این مقررات رسیدن و بهره‌مند شدن از مواهب زندگی است. اگر مقصود و هدف دین فقیر بودن بود و حد اعلای تربیت دینی این بود که بشر از متاع این جهان اعراض کند و در فقر و مسکنت و بیچارگی زندگی کند پس فقرا به آن هدف عالی رسیده‌اند نمی‌بایست به آنها چیزی داده شود که آنها از حال خوش و سعادت‌مندانه خود خارج شوند و نه هم آنها که غرق سعادت می‌باشند باید بپردازند.

اساساً اگر حقیقت این است که شما می‌گوئید شایسته نیست که کسی مالی را در کف نگه دارد باید همه چیز را ببخشد و دیگر محلی برای زکات نمی‌ماند.

پس معلوم شد که شما بسیار طریقه زشت و خطرناکی را پیش گرفته‌اید و بسوی بد مسلکی مردم را دعوت می‌کنید راهی که می‌روید و مردم دیگر را هم به آن می‌خوانید ناشی از جهالت به قرآن و اطلاع نداشتن از قرآن و از سنت پیغمبر است تنها نقل حدیث نیست که قابل تشکیک باشد احادیثی است که قرآن به صحت آنها گواهی می‌دهد.

ولی شما احادیث معتبر پیغمبر را اگر با روش شما درست نیامد رد می‌کنید و این هم نادانی دیگری است و...

آنگاه امام اشاره به پادشاهی سلیمان و حضرت یوسف نموده می‌فرماید: جواب مرا به قصه سلیمان بن داود بدهید که از خداوند سلطنت



و ملکی را مسئلت کرد که برای کسی بالاتر از آن میسر نباشد همچنین است حال داود پیغمبر و یوسف و ذوالقرنین...

ای گروه! از این راه ناصواب دست بردارید و خود را به آداب واقعی اسلام متادب کنید از آنچه خدا امر و نهی کرده تجاوز نکنید و از پیش خود دستور نتراشید در مسائلی که نمی دانید مداخله ننمائید علم آن مسائل را از اهلش بخواهید در صدد باشید که ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و حلال را از حرام باز شناسید، این برای شما بهتر و آسانتر و از نادانی دورتر است جهالت را رها کنید که طرفدار جهالت زیاد است به خلاف دانش که طرفدار کمی دارد خداوند فرمود بالاتر از هر صاحب دانشی دانشمندی است<sup>۱</sup>.

این بود احتجاج و پاسخی که امام به پیشروان تصوف و به بنیانگذاران مسدک صوفیگری فرمود و چنانکه بعداً خواهیم دید انحراف و رویه عملی افراطی همین افراد بود که نطفه تصوف را در اسلام بوجود آورد و البته بعدها به همان صورت باقی نماند و پس از تطورات و تحولات زیاد صورتهای مختلف به خود گرفته و بالاخره بصورت یک دسته بندی و کادر مستقل درآمد اینک برای توضیح بیشتر به داستان زیر نیز توجه نمائید.

**صوفیه به امام رضا (ع) اعتراض می کنند**

در آن هنگام که امام علی بن موسی الرضا (ع) در نیشابور بود و بر حسب ظاهر سمت ولایت عهدی خلافت را دانست عده ای از صوفیه بر آن حضرت وارد شدند و بعنوان اعتراض گفتند: البته حسین امیرالمؤمنین مأمون (خلیفه عباسی وقت) در امر ولایت عهدی در سب نظر و اندیشه نمود شما اهل بیت را سزاوارترین مردم برای این امر

۱. نقل از داستان داستان.

دید آنگاه در اهل بیت نیز درست تأمل کرد و ترا سزاوارتر از همه مشاهده کرد و لذا ولایت عهدی را به تو واگذار نمود در صورتی که امامت و پیشوائی برای کسی است که غذای خشن بخورد و لباس درشت بپوشد و به الاغ سوار شود و بیمار را عیادت نماید و در تشییع جنازه ها شرکت جوید.

راوی می گوید: امام که در این هنگام تکیه نموده بود بلند شد و راست نشست، آنگاه فرمود: یوسف فرزند یعقوب از پیغمبران بود در صورتیکه قبا های دیباچ مزین به طلا و همچنین لباسهای زریفت به تن کرد و بر اریکه آل فرعون تکیه زد و حکومت و امر و نهی نمود. آنچه از امام انتظار می رود دادگستری و عدالت پروری است، بطوری که در گفتار راستگو و در حکومت عدالت پیشه و در وعده باوفا و عمل باشد. خداوند هیچ نوع لباس و غذائی را حرام ننموده است سپس این آیه را تلاوت فرمود:

قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق.

این داستان را شیخ نورالدین علی بن محمد بن احمد مشهور به ابن صباغ که از دانشمندان قرن نهم بشمار می رود در کتاب معروف خود *الفصول المهمة فی معرفة الائمة* درباره امام رضا (ع) نقل کرده است. با قطع نظر از سایر جهات این روایت و داستان که نکات آن بر خوانندگان پوشیده نیست نکته جالب آنکه طرف اعتراض در این داستان امام رضا (ع) می باشد، در صورتی که اغلب سلسله های صوفیه (مخصوصاً صوفیه ایران) خود را منسوب به امام رضا (ع) قلمداد می کنند و مدعی هستند که «معروف کرخی» سرسلسله آنها خرقة از دست امام علی بن موسی الرضا پوشیده است در اینجا (اگر در مثل مناقشه نباشد!) باید گفت این ادعا درست به آن می ماند که خوارج فی المثل مدعی شوند که رهبر و پیشوای حقیقی مادران فرقه بندی همان علی بن ابیطالب

بود و رئیس ما در باطن اجازت از وی داشت!!!  
این موضوع ضمن مباحث آینده بطور جداگانه و مشروح مورد  
بحث قرار خواهد گرفت.

### نظریه دیگر در کتاب و سنت

قابل تردید نیست که ما در قرآن و همچنین در احادیث، آیات  
و روایاتی داریم که بی اعتباری دنیا و تحقیر و مذمت زندگی دنیوی را  
می‌رساند ولی همانطوری که از بیان امام صادق (ع) ملاحظه کردیم  
معنای این آیات و روایات نه آنطور است که امثال سفیان ثوری و  
بشر حافینا و ابو هاشم کوفینا و سایر بنیانگذاران اولیه تصرف فیه کرده  
و برای خود روش عملی اتخاذ نموده‌اند.

برای درک حقیقت و مفاد این آیات و روایات باید سایر آیات  
قرآنی و احادیث و روایات وارده و همچنین روح آیین مقدس را نیز در  
نظر گرفت.

ما همانطوری که اینگونه آیات و روایات را به زعم و تفسیر  
دنیا تعلیم می‌دهد داریم. آیات و روایات متعدد دیگری هم داریم  
که روح نشاط و امیدواری را (به زندگی دنیوی) در انسان زنده می‌کند  
و راه و رسم بهره‌برداری از دنیا و تمتع از لذائذ و نعمتهای دنیوی و  
بطور کلی اعتدال و میانه‌روی را در تمام شئون مختلف زندگی انسانی  
تعلیم می‌دهد و این مطلب با مراجعه به تعلیمات قرآن و احادیث  
پیشوایان مذهبی و فقه و احکام و مقررات کونان اسلام بخوبی روشن  
و روشن می‌گردد و ما در این باره به اجمال سخن می‌گوییم و به  
آیات قرآن نیز اشاره نمودیم.

بنابراین در تشخیص روح و روش عملی اسلام و مضامین  
این باره نباید به یک طرف را گرفت و بقیه را نادیده انباشت. اینگونه

قضاوت و این نوع پیروی از تعلیمات قرآن در حقیقت همان روش «ایمان ببعض و کفر ببعض» است که در قرآن بشدت مورد انتقاد و حمله قرار گرفته است.

شاید نکته اینکه تعلیمات اسلام دوطرفی و در دو قسمت بیان شده این است که در عین نشان دادن راه اعتدال و حد وسط هر کدام از آن دو قسمت بتواند برای آنهایی که راه افراط و تفریط می-پیمایند رادع و موجب هدایت باشد.

زیرا ناگفته پیداست که بهترین دوی مرض کسانی که زندگی مادی را هدف خود قرار داده و دنیا چشم و گوش و جلو ادراک آنها را بسته است و کمالات روحی و سعادت اخروی و بالاخره جهات معنوی را فدای لذائذ و متاعهای زودگذر دنیوی نموده‌اند همان آیات و روایاتی است که با لحن شدید می‌تواند دنیا را در نظر آنها پست و بیمقدار قلمداد کرده و آنها را از خواب غفلت و مستی لذائذ دنیوی بیدار نماید و نباید فراموش کرد که اکثریت مردم را همین دسته تشکیل می‌دهد.

چنانکه قسمت دیگر تعلیمات اسلامی در زمینه تشویق و ترغیب به بهره‌برداری از دنیا و سایر شئون مختلف زندگی دنیوی، موجب هدایت و بصیرت آنهایی که به اصطلاح «اصل فرار از دنیا» و ریاضت-کشی و رهبانیت را برای خود سلیقه و روش اتخاذ نموده‌اند تواند بود.

### حقیقت زهد در اسلام

معمولاً موضوع زهد را که در تعلیمات اسلام دیده می‌شود با مسئله فرار از دنیا و انزوا که مخالف روح و روش عملی اسلام است اشتباه می‌کنند در صورتی که زهد با بهره‌برداری مشروع از نعمتهای دنیوی هیچگونه منافاتی ندارد و یک فرد مسلمان می‌تواند با زندگی

معتدل و تمتع از آنچه خداوند از راه مشروع به وی ارزانی داشته زاهد هم باشد.

عمدهٔ مطلب اینجاست که زهد بیشتریک امر قلبی اخلاقی بوده مربوط به دل و قلب انسان است<sup>۱</sup>. اسلام می‌خواهد یا تعلیم زهد، بشر اعتماد و تکیه و توجه خود را از دنیا‌کننده و محبت و علاقه به دنیا را از قلب و روح خود ریشه کن سازد تا قلب و روح و توجه انسان برای خدا و سعادت و کمال معنوی متمرکز گردد.

و از طرف دیگر بدین وسیله عامل اصلی بسیاری از مفاسد نیز از بین خواهد رفت چه علاقه و محبت، و دلبستگی قلبی به دنیا و مظاهر آن انسان را به انواع رذائل و مفاسد و انحرافات می‌کشاند (حب الدنيا رأس کل خطیئة) پیداست که با خشکانیدن این ریشهٔ فساد قسمتی از مفاسد و تصادمات در زندگی انسانها از میان خواهد رفت و در مقابل به نسبت معکوس علاقه و همبستگی و توجه قلبی انسان به خدا که سرچشمهٔ خیرات و پاکیها و کمالات و فضائل است افزایش می‌یابد.

---

۱. علی‌علیه‌السلام می‌فرماید: «تمام حقیقت زهد در دو جمله از قرآن نهفته است» خداوند می‌فرماید: «تا هرگز بر آنچه از دستان رفته اندوهناک نباشید و بر آنچه به شما ارزانی داشت شادی نکنید» و هر آن کس که بر گذشته افسوس نخورد و به آینده شاد شود در این صورت زهد را از دو جهت آن دریافته است، نهج البلاغه در کتاب کافی باز از اسیرالمؤمنین نقل شده فرمود: «زهد در دنیا عبارت از کوتاه نمودن آرزو و شکر کردن در برابر هر نعم و اجتناب ورزیدن از هرگونه کرداری است که خداوند عزوجل آن را حرام شمرده است».

در کتاب ناسبرده از امام صادق علیه‌السلام نقل است که فرمود: «زهد در دنیا به این نیست که انسان ثروت و مال خود را نابود کند و حرام کردن حلال الهی هم زهد نیست! زهد حقیقی آن است که آنچه در دست توست پیش تو از آنچه که پیش خداست مورد اطمینانتر نباشد و بدان دلبند نگردی.» (فروع کافی، ج ۵، ص ۷۰-۷۱).

وقتی که قلب و فکر انسان یک چنین حالت کمالی به خود گرفت هیچ دلیلی ندارد که عملاً از زندگی طبیعی که مقتضای فطرت و ساختمان وجودی اوست دست بردارد و خود را به اختیار از نعمتها و زینتها و مظاهر حیات دنیوی که خداوند برای بندگان خود آفریده است بی بهره سازد برعکس اسلام همانطوری که دیدیم دستور می دهد نصیب خود را از دنیا فراموش نکند.

طبق دستور اسلام شخص معتدل و مسلمان می تواند از دنیا برای آخرت استفاده کند و اصولاً دنیا در منطق دین مزرعه آخرت شمرده شده و کسانی که دنیای خود را فدای آخرت نمایند مانند آنهایی که آخرت خود را فدای دنیا می کنند مورد سرزنش واقع شده اند و عاقل آن کسی دانسته شده که بتواند دنیا را با آخرت جمع کند و از هر دو نصیب شایان ببرد<sup>۱</sup>.

اساساً اگر معنی زهد همان فرار از دنیا و ترك همه گونه تمتع دنیوی باشد دیگر موردی برای کار و كوشش و تأمین نیازمندیهای مختلف زندگی جسمانی... نخواهد ماند در صورتیکه مقررات و دستورات مربوط به این گونه امور قسمت مهم تعالیم و احکام و اخلاقیات دین مقدس اسلام را تشکیل می دهد.

اکنون به این داستان خوب توجه کنید:

در جلد یازدهم بحارالانوار نقل می کند: روزی گرمی هوای تابستان به کمال شدت خود رسیده بود آفتاب سراسر مدینه و باغات و

---

۱. در کتاب وسائل، جلد دوم از پیغمبر اکرم (ص) نقل می کند: «بهترین شما کسی است که آخرت خود را برای خاطر دنیا ترك نگوید و همچنین دنیای خود را بخاطر آخرت خویش از دست ندهد و انگل مردم نباشد.» و هم در کتاب ناسبرده روایت زیر نقل شده: «از ما نیست آن کسی که دنیای خود را برای آخرت و آخرت خویش را بخاطر دنیا ترك کند.»

مزارع را فرا گرفته و شرربار بر آنها می‌تابید. در این حال مردی به نام «محمد بن منکدر» که خود را از زهاد و عباد و تارک دنیا می‌دانست تصادفاً به نواحی بیرون مدینه آمد، ناگهان چشمش به مرد فربه و درشت اندامی افتاد که معلوم بود در این وقت برای سرکشی و رسیدگی به مزارع خود بیرون آمده و بوسیله فربهی و خستگی به کمک چند نفر که معلوم بود کس و کارهای خود او هستند راه می‌رود.

با خود اندیشید این مرد کیست که در این هوای گرم خود را به دنیا مشغول ساخته است؟! نزدیکتر شد عجب! این مرد محمد بن علی بن الحسین (امام باقر(ع)) است؟! این مرد شریف دیگر چرا دنیا را پی جوئی می‌کند؟! حتماً لازم شد نصیحتی بکنم و او را از این روش بازدارم.

نزدیک آمد و سلام کرد امام نفس زنان و عرق ریزان جواب سلام داد، آنگاه رهگذر چنین گفت: آبا سزاوار است مرد سرخی مثل شما در طلب دنیا بیرون بیاید آن عم در چنین وقتی و در چنین گرمائی خصوصاً با این اندام فربه نه حتماً باید متحمل رنج فراوان بشوید؟! چه کسی از مرگ خبر دارد؟ شاید همین الآن مرگ شما رسیده و در همچو حالی مرگ شما فرارسید چه وضعی برای شما بدید خواهد آمد آیا این عمل شایسته شماست خیر خیر، هرگز شایسته شما نیست.

امام باقر(ع) دستها از دوش لسان خود برداشت و به دوازده تکیه کرد و گفت اگر مرگ من در همین حال برسد و من بمرم در حال عبادت و اطاعت و انجام وظیفه از دنیا رفته‌ام زیرا این کار من بین طاعت و بندگی خداست تو خیال کرده‌ای که عبادت منحصر به نماز و دعاست، من زندگی و خرج دارم اگر ثار نکنم و زحمت نکشم باید دست حاجت بسوی تو و امثال تو دراز کنم من در طلب رزق می‌روم که احتیاج خود را از هر کس و نا کس سلب کنم ترس از

مرگ وقتی است که من در حال معصیت باشم نه در چنین حالی که در حال فرمانبرداری هستم.

زاهد: عجب اشتباهی کرده بودم خودم احتیاج کاملی به نصیحت داشتم ام!

### روش مسلمین در صدر اسلام

درباره روش عملی پیغمبر اکرم (ص) و اصحاب صفه نیز باید گفت همانطوری که امام صادق (ع) فرمود: وضع اقتصادی عمومی در آن زمان اقتضا می کرد که مردم به حداقل ضروریات زندگی اکتفا کنند زیرا هنوز بیشتر مسلمانان فقیر و بی چیز و بیکار بودند حتی عده ای از مهاجرین که به مدینه هجرت می کردند خانه برای سکونت نداشتند این بود که در سکوی (صفه) مسجد زندگی می کردند.

این جریان اختیاری نبود و لذا تعداد اهل صفه هم در بوسان بود و هر کدام که به نوائی می رسید مسجد را ترک می گفت و تازه واردین جای آنها را می گرفتند.

وضع اقتصادی مسلمانان طوری بود که در پاره ای از جنگها برای چند نفر از سپاهیان اسلام فقط یک دانه خرما در روز می رسید و آنها مجبور بودند چند نفری با یک خرما اسرار معاش کنند. این موضوع هیچگونه ارتباطی به زهد و ترک دنیا نداشت.

با وجود این پیغمبر همواره جلوی افراطها را می گرفت و کسانی که می خواستند به روش رهبانان عمل کنند مورد سرزنش پیغمبر (ص) واقع می شدند و خود پیغمبر (ص) نمونه عملی اعتدال و میانه روی سلام بود و از تمتعات مشروع و حلال دنیا بهره مند می شد و در عبادت و طاعت خدا نیز آنی فروگذار نبود.

۱. نقل از داستان داستان.



پیغمبر اسلام (ص) هرگز خانه بدوش نبود و به حالت مجرد هم زندگی نمی کرد و جز عبادت های مشروع که دیگران را به آن امر می فرمود ریاضت هم نمی کشید.

پیغمبر اکرم (ص) از جهت خانواده نه همسر را اداره می کرد و همواره در رفع حوائج خود و دیگران می کوشید و به تمام امور دینی و امور اجتماعی و سیاسی و اداری مسلمانان رسیدگی می نمود و خود نیز در شادی و اندوه مسلمانان شرکت می جست و همواره پاکیزگی و استعمال عطر و مسواک و شانه و مرتب نمودن سر و وضع (در برابر آئینه) که همه نمونه بارز و مظهر نشاط در زندگی است از جمله برنامه های پیغمبر اسلام (ص) در زندگی خصوصی خویش بود و از این نمونه ها درس ن و آداب نبی اکرم (ص) فراوان می توان بافت.

و نیز روایات و احادیث زیادی که از پیغمبر اسلام (ص) در زمینه نکوهش و ذم رهبانیت و منع کسانی که از روش رهبانان مسیحی پیروی کنند نقل شده، خود داستانهای مفصلی دارد که ما در اینجا به نقل دو داستان زیر اکتفا می کنیم و کسانی که طالب تحقیق بیشتر باشند می توانند در کتابهای قلبیس ابلیس و حدیقة الشیبه و بحار الانوار قسمت زیادی از آنها را مطالعه نمایند.

عده ای از اصحاب رسول خدا (ص) هر کدام در یک موضوعی با خود شرط و پیمانی بسته بودند بدین ترتیب که امیر المؤمنین (ع) قسم یاد کرده بود که هرگز شبها به خواب نرود، بلال نیز قسم خورده بود که روزها چیزی نخورد و نیشامد و عثمان بن مظعون هم چنین قسم یاد کرده بود که هرگز با زن نزدیکی نکند.

روزی همسر عثمان بن مظعون با عایشه ملاقات می کند و عایشه از وی که زن زیبایی بود می پرسد چیست که ترا آشفته و بی نشاط می بینم (مالی اراک متعطلة) همسر عثمان در پاسخ می گوید برای

خاطر چه کسی به خود زینت دهم مدتی است شوهرم به من توجه نمی کند او رهبانیت اختیار نموده و لباس خشن به تن کرده و زهد پیشه ساخته است!

عایشه جریان را به رسول خدا (ص) گزارش می دهد پیغمبر (ص) از منزل خارج می شود و دستور می دهد امروز نماز بصورت اجتماع انجام می گیرد.

خبر در مدینه می پیچد و مردم سرازیر مسجد می شوند پیغمبر (ص) بالای منبر رفته پس از حمد و ستایش خدا چنین می فرماید:

«چه شده عده ای طیبات را بر خود تحریم نموده اند آگاه باشید من که پیغمبر شما هستم شبها می خوابم و به غریزه جنسی خود پاسخ می دهم و روزها هم افطار می کنم هر کسی از روش و سنت من سرپیچی کند از من نیست.

آن سه نفر از جا بلند می شوند و می گویند: یا رسول الله ما بدین کار قسم یاد کرده ایم در این صورت تکلیف ما چیست؟! خدا این حکم و آیه را نازل می کند. لا یؤاخذکم الله باللفوفی ایمانکم و لکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرة مساکین تا آخر آیه!.

داستان دوم از این قرار بود که روزی پیغمبر اسلام (ص) با اصحاب خود نشسته و برای مردم از حالات قیامت سخن می گفت سخنان آن حضرت در دل جمعیت چنان اثر بخشید که دلها ریخت و مردم به گریه افتادند و سپس ده نفر از آنان در خانه عثمان بن مظعون گرد آمده پیمان بستند که روزها را روزه بگیرند و شبها بیدار بمانند و بر

۱. مانده: ۸۹. تفسیر المیزان جلد ششم، صفحه ۱۸ و تفسیر علی بن ابراهیم قمی و مجمع البیان در ذیل آیه «یا ایها الذین آمنوا لاتحرم طیبات ما احل الله لکم» نیز مراجعه شود.

فراش هرگز نخوابند و گوشت نخورند و با زن و عطر نزدیکی ننمایند و لباس خشن بپوشند و دنیا را ترک گویند و در زمین گردش کنند و بعضی از آنان تصمیم گرفتند آلات تناسلی خود را قطع کنند.

جریان به اطلاع پیغمبر اکرم (ص) رسید پیغمبر (ص) خود را به خانه عثمان بن مظعون رسانید ولی وی را در آنجا نیافت مدنی نگذشت عثمان با اصحاب خود خدمت پیغمبر (ص) شرفیاب شدند موضوع مطرح شد و عثمان بدان اعتراف نموده و گفت «ما جز خبر قصدی نداریم پیغمبر اکرم (ص) فرمود: «من بین آمارها مأسور نشده‌ام آنگاه خطاب به جمعیت فرمود: «برای نفسهای شما بر شما حقی است شما هم روزه بگیرید و هم افطار کنید، هم شب زنده‌داری کنید و هم بخورید و من این چنین هستم هم خواب دارم و هم شب زنده‌داری، هم روزه می‌گیرم و هم افطار می‌کنم و هم گوشت و چربی می‌خورم و با زنها هم آمیزش می‌کنم. هر کس از روش و سنت من حریجی نماید ارس نیست»

آنگاه پیغمبر اکرم (ص) مردم را جمع کرد و انکونند خطبه راند: چه شده عده‌ای زنها و غذا و عطر و خواب و همبختی را بر خود حرام کرده‌اند اما من هرگز شما را امر نمی‌کنم نه عیسای و نه یهود باشید زیرا خودداری نمودن از گوشت و زن از آیین من نیست و همچنین صومعه نشینی از دین من نیست، سیاحت است من روزه است و در عبادت آنان جهاد، شما خدا را عبادت کنید و شریک به خدا روا ندارد و حج بجا بیاورید و عمره و نماز را بپرا بدارید و زکات را رد نکنید و در رمضان روزه بگیرید راست بروید تا بر شما راست آید.

قبل از شما مردی در شمال سختی هلاک شدند زیرا آنها بر خود سختی هموار ساختند خداوند هم به آنها سخت گرفت و آنها هم نه در صومعه‌ها و دیرها زندگی می‌کنند از پس مانده‌های همانها

### علی (ع) زهد خود را تفسیر می کند

جای تردید نیست که زندگانی امیرالمؤمنین علی (ع) بسیار ساده و بی آرایش و نمونه کاملی از زهد بود، پوشاک و خوراک آن حضرت حتی در بعضی از مواقع از اندازه ضروری هم کمتر بود.

خوب است علت و فلسفه این روش را از زبان خود آن حضرت بشنوید اینک به داستان زیر از نهج البلاغه درست توجه کنید!

علی (ع) بعد از خاتمه جنگ جمل وارد بصره شد، در خلال ایامی که در بصره بود روزی به عیادت یکی از یارانش به نام «علاء بن زیاد حارثی» رفت این مرد خانه مجلل و وسیعی داشت علی همین که آن خانه را با آن عظمت و وسعت دید به او گفت: این خانه به این وسعت به چه کار تو در دنیا می خورد در صورتی که به خانه وسیعی در آخرت محتاج تری؟! ولی اگر بخواهی می توانی همین خانه وسیع را وسیله ای برای رسیدن به خانه وسیع آخرت قرار دهی به اینکه در این خانه از سهمان پذیرائی کنی صلّه رحم نمائی، حقوق مسلمانان را در این خانه ظاهر و آشکار کنی، این خانه را وسیله زنده ساختن و آشکار نمودن حقوق قرار دهی و از انحصار مطامع شخصی و استفاده فردی خارج نمائی.

علاء — یا امیرالمؤمنین من از برادرم عاصم پیش تو شکایت دارم.

علی — چه شکایت داری؟

— تارک دنیا شده، جامه کهنه پوشیده، گوشه گیر و منزوی شده همه چیز و همه کس را رها کرده.

۱. تفسیر المیزان ج ۶، ص ۱۱۹.

— او را حاضر کنید.

عاصم را احضار کردند و آوردند علی (ع) به او رو کرد و فرمود:  
ای دشمن جان خود. شیطان عقل تو را ربوده است، چرا به زن و فرزند  
خویش رحم نکردی؟ آیا تو خیال می کنی خدائی که نعمتهای پاکیزه  
و زیبا را برای تو حلال و روا ساخته ناراضی می شود از اینکه تو از  
آنها بهره ببری؟ تو در نزد خدا کوچکتر از این هستی.

عاصم — یا امیرالمؤمنین تو خودت هم که مثل من هستی  
تو هم که به خود سختی می دهی و در زندگی به خود سخت می گیری تو  
هم که جامه نرم نمی پوشی و غذای لذیذ نمی خوری بنابراین من همان  
کار را می کنم که تو می کنی و از همان راه می روم که تو می روی.  
— اشتباه می کنی، من با تو فرق دارم، من سمتی دارم که تو  
نداری من در لباس پیشوائی و حکومت، وظیفه حاکم و پیشوا وظیفه  
دیگری است خداوند بر پیشوایان عادل فرض کرده که ضعیفترین طبقات  
ملت خود را مقیاس زندگی شخصی خود قرار دهند و آنطوری زندگی  
کنند که تهیدست ترین مردم زندگی می کنند که سختی فقر و تهیدستی  
بر آن طبقه اثر نکند بنابراین من وظیفه ای دارم و تو وظیفه ای.

### فقر از نظر منطق اسلام

دیگر از موضوعاتی که بررسی آن از نظر منطق آیین اسلام  
بمنظور درک میزان ارتباط تصوف با اسلام لازم است مسأله فقر  
است که یکی از اصول اساسی و شعائر تصوف بشمار می رود.  
فقر از نظر لغت به معنی احتیاج گفته می شود کسی که چیزی را  
نداشته و بدان نیازمند باشد وی را نسبت به آن چیز فقیر گویند.  
بمنظور ما از فقر در اینجا عبارت از نداشتن آن جمله چیزهایی  
است که انسان در زندگی مادی و جسمانی به آنها احتیاج دارد از قبیل

لباس، مسکن، غذا و...

فقر به این معنی بدون تردید از نظر فطرت و ساختمان وجودی انسان محکوم می باشد و اساساً ادامه زندگی در این صورت امکان پذیر نیست و به همین جهت آفریدگار حکیم انسان را به نیروها و وسایل گوناگون مجهز نموده تا بتواند برای ادامه زندگی خود در دنیا از فقر رهایی یافته و نیازمندیهای خود را در شئون مختلف زندگی تأمین نماید. ناگفته پیداست که مطلب از نظر زندگی اجتماعی که انسان بالفطره از آن ناگزیر می باشد نیز اینچنین است زیرا پرواضح است که با وجود فقر حیات اجتماعی غیرقابل تحقق است و حتی اگر فقر بر نیمی از جامعه حکمفرما باشد نه تنها آن قسمت فاقد حیات اجتماعی می شود آن نیم دیگر نیز در صورت ارتباط فلج می گردد.

بطور کلی فقر از نظر علم الاجتماع از بزرگترین عوامل انحطاط و عقب ماندگی و فساد است و حتی چنانکه در منطق دین مقدس اسلام خواهیم دید اساساً فقر مادی معمولاً فقر معنوی و اخلاقی را نیز بدنبال دارد و این دو با یکدیگر نسبت مستقیم دارند (من لا معاش له لا معادله). ما نمی گوئیم آنهایی که دارای ثروت و تجملات دنیوی هستند در معنویات هم گوی سبقت را ربوده اند بلکه منظور ما این است که آن افراد و جامعه ای می توانند از فضیلت و اخلاق و سعادت معنوی و اخروی برخوردار گردند که پوششی برای تن و غذائی برای شکم و جائی برای زندگی داشته و خلاصه یک اقتصاد مستقلی داشته باشند و در غیر این صورت معمولاً تن برهنه و شکم گرسنه از عهده هیچ مسئولیتی برنخواهد آمد و چه بسا همه چیز را فدای تن و شکم سازد.<sup>۱</sup>

۱. در سفینه المهاد، جلد اول ماده «حلل» نقل شده: پیغمبر اکرم همواره از اشخاص مورد توجه خویش از پیشه و شغلش سؤال می فرمود و اگر جواب منفی می دادند و می گفتند فلانی بیکار است می فرمود: دیگر از چشم من

بدیهی است بحث ما در اینجا «نوعی» است حالا اگر یک فرد و یا چند نفری در یک جامعه‌ای از این روش پیروی کنند مانند مرتاضین هندی نباید آن را که یک صورت استثنائی دارد به حساب عموم گذاشت. و اما اینکه در صدر اسلام و عصر پیغمبر اکرم (ص) بیشتر مسلمانان در مضیقه مالی و فقر مادی بسر می‌بردند البته یک وضع اجباری بوده و مسلمانان چاره‌ای جز تحمل بردباری نداشتند و با وجود این در تأمین حداقل ضروریات زندگی مسامحه و دریغ نمی‌نمودند و آنهایی هم که دستشان از همه‌جا کوتاه بود و حتی جائی برای سکنی جز مسجد نداشتند (اهل صفه) در تکفل سایر مسلمانان بودند و البته آنها هم بتدریج صفه را ترک می‌گفتند و زندگی مستقل پیدا می‌کردند و به همین جهت همواره تعداد اهل صفه در نوسان بود عده‌ای سرو- سامانی پیدا می‌کردند و مهاجرین نازده‌وارد جای آنها را در صفه می‌گرفتند.

حتی تاریخ نشان می‌دهد که مسلمانان به دستور پیغمبر (ص) در پاره‌ای موارد برای بدست آوردن غنیمت و بهبودی بخشیدن به اقتصاد عمومی با قافله‌های تجارتنی مشرکین به نبرد می‌پرداختند و این مطلب از سه نظر ضرورت داشت.

۱. مشرکین همواره در حدود آزار مسلمین و از بین بردن اساس

→ افتاد می‌رسیدند چرا؟ می‌فرمود: هرگاه مؤمنی بیکار و فاقد شغلی که زندگی او را تأمین کند بماند در این صورت با دین خود زندگی خواهد نمود. و نیز امام علی بن ابیطالب (ع) در ضمن یکی از وصایای خود می‌فرمود: «مجتبی (ع) می‌فرماید: هرچند کسی را که در طلب مال مجتبی (ع) می‌شد مورد سرزنش قرار مده زیرا کسی که هزینه زندگیش نامش باشد و در فقر و تهیدستی بسر برد لغزش چنین کسی بیشتر است آدم فسر همواره در چشم مردم حقیر است کسی او را بد حرفش فرا نمی‌دهد و قدر و منزلت او همواره مجهول است.

اسلام بودند و حتی در این باره پیمانها را نیز نادیده می گرفتند.

۲. از نظر تهدید و ارباب مشرکین زیرا که توطئه های آنها موجودیت اسلام و مسلمین را تهدید می کرد.

۳. از نظر اقتصادی چه مسلمانان از نظر حقوق انسانی حق حیات داشتند در صورتی که منابع و مواد ضروری در انحصار دیگران بود و آنچه مهاجرین داشتند در مکه توسط مشرکین به یغما رفته بود.

شکی نیست که وضع ابتدائی مسلمین در سالهای اول هجرت ادامه نیافت و بتدریج سطح زندگی مسلمانان رو به بهبودی گذاشت و اکثر مسلمین صاحب شغل و ثروت شده و از بهره ها و مظاهر و زینت های دنیوی و تجملات مادی بهره کافی بردند.

چنانکه وضع مسلمین و انواع تجملات آنها به هنگام فتح مکه خود نمونه این تغییر وضع زندگی شان بود.

اصولاً با توجه به اینکه «فقو» با فطرت و مقتضیات سازمان وجودی انسان سازگار نیست از همینجا نظریه اسلام نیز در این باره معلوم می شود ولی باز برای توضیح بیشتر مطلب توجه خوانندگان را به چند روایت زیر جلب می نمائیم.

پیغمبر اکرم (ص) با یک جمله کوتاه و جامع، حقیقت مطلب را چنین بیان فرمود: **الفقر کادان یكون کفراً** یعنی فقر از نظر نتیجه، مساوی با کفر و متقارب با آن می باشد.

امیرالمؤمنین (ع) نظر به عواقب شوم و نکبت باری که فقر دارد اینطور فرمود: **لو تمثل لی الفقر رجلاً لقتله**.

اگر فقر در هیکل مردی برابر من پدید آید بیدرنگ آن را به قتل می رسانیدم و نابودش می کردم.

باز با بیانی دیگر چنین می فرماید: **ما ضرب الله عباده بسوط اوجع من الفقر**. یعنی خداوند هیچیک از بندگان خود را با تازیانه ای دردناکتر از فقر



نزده است.

در ضمن یکی از خطبات دلنشین و آموزنده امیرالمؤمنین (ع) این جمله جامع و پرمعنی نیز دیده می‌شود:  
والقبر خیر من الفقر یعنی هنگامیکه انسان به ذلت فقر مبتلا گردد جائی جز قبر برای او نیکو و سزاوار نیست.

باز علی (ع) می‌فرماید: الفقر یخرص الفطن عن حجتہ، یعنی فقر شخص تیزهوش را مانع از بیان منطق و دلیلش می‌گرداند.  
و نیز می‌فرماید: الفقر فی الوطن غربه و الفقر الموت الاکبر، یعنی فقر در وطن به منزله غربت است و فقر سرگ بزرگ می‌باشد، نقل از (روضه الواعظین).

روایات در این باره زیاد است ولی ما در اینجا بمنظور اختصار به همین مقدار اکتفا نمودیم و پدیده‌ی است مباحث گذشته درباره زهد و همچنین آنچه بعداً درباره مبارزه با فقر بیان خواهد شد در توضیح مطلب مفید تواند بود.

این نکته نیز لازم به تذکر است که اسلام در موارد فقر اجباری مانند اوضاع ابتدائی مسلمانان در اوائل هجرت و یا زمانی که در اثر حوادث روزگار مبتلا به فقر می‌شوند و اختیار را از کف قدرت می‌دهند بمنظور تشویق اینگونه افراد و اینکه فقر آنان را به سبب روحی و ناامیدی نکشاند و آنان نیز مانند دیگران در جستجوی فضل الهی و سعادت اخروی باشند از فقر و فقرات با عبارات مخصوصی تمجید نموده است مخصوصاً برای لغو امتیازاتی که از ناحیه غنی و ثروتمندان است تولید شود و بطور کلی بمنظور تحکیم مبانی مساوات و برابری این موضوع را بیشتر مورد عنایت قرار داده است.

## مبارزه اسلام با فقر

اسلام برای اینکه عفریت فقر از میان افراد و جامعه اسلامی رخت بربندد و مسلمانان با کمال عزت، زندگی مستقل و آبرومندانه‌ای داشته باشند و در تأمین نیازمندیهای حیاتی محتاج و کل به دیگران نباشند به مسئله کار و فعالیتهای اقتصادی اهمیت زیاد قائل شده و همانطوری که در سابق دیدیم برای انتظام اقتصاد یک قسمت از قوانین و دستورات خود را به این قسمت اختصاص داده است.

در وسائل الشیعه، جلد دوم قبل از شروع به احکام و قوانین مربوط به معاملات، ابواب متعددی در زمینه ترغیب و تحریض به کار و کوشش برای تأمین احتیاجات خود و عیال و وجوب و فضیلت آن عنوان شده که هر کدام شامل روایات پرمعنی و متعددی است.

مطالعه این روایات بخوبی می‌رساند که اسلام تا چه اندازه مسلمانان را به کار و پیشه و صنعت و تجارت بمنظور تأمین هزینه زندگی واداشته و تا چه حد با فقر مبارزه نموده است. اینک چند روایت زیر را بعنوان نمونه به دقت مطالعه نمائید:

۱. عن ابی جعفر قال: انی لا بغض الرجل او ابغض للرجل ان یکون کسلاناً عن امر دنیاہ و من کسل عن امر دنیاہ فهو عن امر آخرتہ اکسل.  
(وسائل الشیعه ج ۲، باب ۱۸)

۲. عن ابی عبدالله قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله ملعون من القی کله علی الناس. (باب ۶).

۳. عن جعفر بن محمد عن ایبه قال کان امیر المؤمنین (ع) یقول: من وجد ساء و تراباً ثم افتقر فابعده الله. (باب ۹).

۴. عن موسی بن جعفر: من طلب هذا الرزق من حله لیمود به علی نفسه و عیاله کان کالمجاهد فی سبیل الله. (باب ۷).

۵. عن علی (ع): ان الله عزوجل یحب المحترف الامین. (فردع کافی،

ج ۵، ص ۱۱۳)

۶. عن ابی عبدالله (ع): ايعجز احدكم ان يكون مثل النملة فان النملة  
تجرا الى جحرها (مسائل، ج ۲، باب ۴).

۷. علی بن ابی حمزه می گوید: ابوالحسن (ع) (امام موسی بن جعفر)  
را دیدم که در زمین خود کار می کرد و قدمهای حضرت از عرق خیس  
شده بود عرض کردم فدایت شوم عمله ها و افرادتان کجا هستند؟ چرا  
به آنها دستور نمی فرمائید؟ فرمود ای علی (بن ابی حمزه) آنهایی که از  
من و پدرم بهتر و افضل بودند به دست خویش در زمین خود کار  
می کردند، عرض کردم آنها کدامند؟ فرمود: همانا رسول الله (ص) و  
امیرالمؤمنین (ع) و تمام پدران من همه به دست خویش کار می کردند  
و این از پیشه انبیاء و مرسلین و اوصیاء و صالحین است (باب ۹).

۸. امام جعفر صادق (ع) به یکی از دوستانش فرمود: عزت خویش  
را حفظ کن، عرض کرد آدام عزت را، فرمود اینکه صبح به بازاری روی  
و سرکار خود می ایستی و بدین وسیله خود را محترم می داری. (باب  
۱).

نقل است امیرالمؤمنین (ع) حتی در روزهای اول خلافت خویش  
سرکار خود در باغ خویش حاضر می شد و به زراعت می پرداخت.

وقتی طلحه و زبیر بمنظور کسب امتیازات بیستر می خواستند با  
علی (ع) ملاقات نمایند نزد عمار یاسر و ابوالنجم آمدند و درخواست  
وقت ملاقات نمودند عمار در پاسخ گفت ملاقات علی (ع) اذن نمی خورد  
او حاجب و درباری ندارد، وی اکنون با لارگر و اجیر خود رنجر و  
بیل و کلنگ برداشت و به نخلستان رفت تا در بئرالملک کار کند.

و در وجه ناسگذاری این چاه به «بئرالملک» گفته اند که علی  
(ع) آن را پس از خرابی استخراج کرد و نخلستانی در آن سرزمین  
احداث نمود.

در زمان پیغمبر اکرم (ص) عده‌ای به حضور آن حضرت آمدند و عرض کردند که فلان کس همواره روزها روزه و شبها در عبادت است و همواره مشغول ذکر گفتن است حضرت پرسید: کدامیک از شما مخارج او را متکفل هستید؟ گفتند بطور دسته‌جمعی فرمود بنا بر این همه شما از او به‌ترید، مشابه این داستان از معلی بن خنیس نیز نقل (ناسخ- التواریخ، فصل کلمات حضرت رسول (ص)) شده که در خدمت امام- صادق (ع) یک چنین جریان‌ی اتفاق افتاد حضرت فرمود: قسم به خدا آن کسی که روزی آن شخص را می‌دهد عبادتش بیشتر و بزرگتر است (تهذیب کتاب الکاسب).

همانطوری که گفتیم روایات در این باره بسیار است و تاریخ زندگی پیغمبر اکرم (ص) و اسیر المؤمنین (ع) و سایر ائمه نیز بهترین دلیل و گواه مطلب است.

ولی ما ناگزیر به جهت اختصار به همین مقدار اکتفا نمودیم اما خوانندگان محترم می‌توانند توضیح و مشروح آن را مخصوصاً درباره اهمیت کارهای تولیدی در کتاب مسائل الشیعه جلد دوم، کتاب التجاره و فردع کافی، باب المعیشه جلد پنجم و سایر کتب اخبار و فقه مطالعه نمایند.

اکنون که بطور اختصار با روش عملی اسلام و منطق و نظر این آیین در باره دنیا و زهد و فقر آشنا شدیم موقع آن رسیده که روش عملی تصوف و مسئله زهد و فقر را از نظر صوفیه نیز از نظر بگذرانیم تا میزان رابطه تصوف و اسلام کاملاً روشن و نمایان گردد.

## اولین نمودهای تصوف در تاریخ اسلام

در زمان حیات پیغمبر اکرم (ص) مسلمانان پیرو همان نوع طرز فکر و روش عملی معتدل و حد وسط (که تا بدینجا مختصراً بیان گردید) بودند و آن را از کردار و گفتار رهبر عالیتدر اسلام تعلیم می گرفتند و شئون مختلف زندگی خود را با آن تطبیق می دادند.

و معمولاً همان طوری که نقل شده افراط و تفریطهایی که در پاره ای موارد از بعضی از مسلمانان سر می زد مورد انتقاد رسول اكرم واقع شده و پیغمبر (ص) از شیوع و ادامه آن بشدت جلوگیری بعمل می آورد.

تربیت یافتگان این مکتب که شخصیت روحی آنان با تعلیمات و روحیه دینی تشکل و انعقاد یافته بود همواره در فراز و نشیب زندگی پرماجرایی خود تا آخرین دقایق عمر نسبت به این مکتب و روش «وسط» اسلام و پیغمبر اکرم (ص) وفادار ماندند و بس از رحمت ان حضرت نیز علی رغم فساد زمان و متغیبات روز، اعتدال و مسدود روی را از کف نداده و به حقیقت از اسلام پیروی نمودند.

سلمانها، ابوذرها، مقدادهها، عمارها هر کدام در عین اینکه مردان خدا و اهل فضیلت و آخرت بودند و در این راه از خود سعی و

عمل و به تمام معنی بندگی نشان می دادند، در مقابل نیز مرد زندگی در همه چیز میانه رو، و نمونه اعتدال اسلامی بودند، آنها در خیر و شر و سرنوشت جامعه اسلامی که خود را عضو زنده ای از آن می دانستند شرکت می نمودند و حتی در مسائل اجتماعی و سیاسی و مبارزه بر علیه ظلم و ستم و انحرافات همواره در صف اول مبارزین قرار داشتند و به همان اندازه که به عبادت و بندگی و کمالات معنوی و تأمین سعادت اخروی و بالاخره جهات فردی می پرداختند، درباره نیازمندیهای اجتماعی و شئون دنیوی و تأمین عدالت اجتماعی و برقراری آزادیهای مشروع و امنیت و حقوق فردی و اجتماعی نیز علاقه و نشاط فراوان نشان می دادند و در این راه تا پای جان فداکاری و جانبازی می نمودند زیرا طبق تربیت اسلامی می دانستند که جنبه های مزبور از جهات اخروی و سعادت نهائی جدا نبوده و جز از این راه پیروی حقیقی از اسلام و تأمین کمال و سعادت اخروی امکان پذیر نیست کوشش در این راه را یکی از مسئولیتهای مهم دینی دانسته و آن را بزرگترین عبادت محسوب می داشتند.

اینان که نمونه های تربیت مکتب جهانی و جاودانی اسلام بودند هرگز از زندگی اجتماعی اعتزال نجستند و فرار از دنیا و بالاخره زندگی فردی اختیار ننمودند.

ولی مدتی نگذشت که کم کم مسلمانان این رویه پسندیده اسلام را ترك گفته و راه انحراف پیش گرفتند و جز عده معدودی در این ره اعتدال ثابت قدم نماندند و بتدریج انحراف در دو طرف افراط (جاه طلبی و دنیا پرستی) و تفریط (تزه و اعتزال و زندگی فردی) پدید آمده و جامعه اسلامی در آستانه خطرات و مشکلات بزرگ و ناگواری قرار گرفت.

## تمایل به دنیا اولین قدم انحراف

پس از آنکه وضع اقتصادی مسلمانان در اثر فتوحات و بدست آوردن غنائم سرشار جنگی و بالاخره گسترش حکومت و سلطه اسلام، بهبودی یافت و مزه فریبده «جاه و مال» در کام عده‌ای از محرومین و عناصر سست ایمان و منافق بخوبی انعکاس یافت، زمینه مساعدی برای پرورش و پیدایش یک انحراف مخوف پدید آمد.

اولین نمود این انحراف همان اوضاع و جنجالی بود که پس از رحلت پیغمبر اسلام (ص) بر سر خلافت و جانشینی آن حضرت رخ داد و با کمال تأسف این زمینه روزبروز در اثر توسعه روزافزون قدرت و نفوذ اسلام و سرازیر شدن گنجها و ثروت‌های ملل مغلوب و شکست خورده بسوی مرکز و مقر حکومت اسلامی (مدینه) مساعدتر و در نتیجه دامنه انحراف نیز وسیعتر و عمومیت‌تر گردید.

همانطوری که پیغمبر اکرم (ص) پیش‌بینی کرده بود فتوحات و موفقیت‌هایی که نصیب مسلمانان شد بلا و فتنه بزرگی برای دین آنها گردید و موجب آن شد که مسلمانان از روش معتدل و حد وسط اسلام منحرف شده و به دنیا و مظاهر فریبده و متاع‌های زودگذر، آن تمایل و علاقه شدید پیدا کنند و بالاخره دل و دین در گرو آن نهند.

کار به جایی رسید که حتی آنانی که از اصحاب رسول اکرم (ص) شمرده می‌شدند نیز بدین انحراف آلوده شدند و بی‌جهادی و استیلا طلبی و ثروت اندوزی افتادند، و در زمان خلافت عثمان سوءاستفاده و تجاوز به اموال عمومی و فساد هیئت حاکمه و بالاخره امتیازات و اختلاف طبقات بقدری بالا گرفت که جامعه اسلامی و حدیث را به آستانه انفجار رسانید، گرچه بالاخره حکومت ساقط شد و شخصیتی همچون علی بن ابیطالب که مجسمه عدالت و تقوا بود زمام امور را بدست گرفت و دست‌بنی‌امیه و افراد فاسد و حیاولکر را از بس المال

قطع و آنها را از کار برکنار نمود و حتی حاضر نشد بطور موقت هم حکومت معاویه را در شام امضاء نماید.

ولی دیگر کار از کار گذشته و فساد و دنیاپرستی و جاه‌طلبی همچون سرطان ریشه دوانیده و زمان دگرگون شده بود.

اگر امیرالمؤمنین پس از عمر حکومت را بدست می‌گرفت هنوز امکاناتی برای اصلاح وجود داشت و می‌توانست روش پیغمبر را از نو زنده سازد.

ولی اکنون (پس از عثمان) دیگر مردم با انحراف و امتیازات و بیعدالتی و دنیاپرستی خسو گرفته، سران قوم در پی جاه‌طلبی و عموم هم در پی دنیا بودند.

این بود همین که امیرالمؤمنین خواست بالغو امتیازات مخالف اسلام و خلع‌ید جاه‌طلبان و یغماگران بنی‌امیه از بیت‌المال و حکومت، سروسامانی به‌اوضاع مسلمین بدهد و همان وضع و روش عادلانه پیغمبر اکرم (ص) را برقرار سازد با مخالفت شدید و جنجالها و فتنه‌انگیزیهای خونینی روبرو گردید و عناصر امتیاز طلب و جاه‌طلب و دشمنان دیرین اسلام یکی پس از دیگری قد علم کرده و آشوب و بلواهای خونین و دهشت‌آوری براه انداختند و با تحریکات و انواع وسایل عوام‌فریبی و تطمیع جامعه جوان اسلامی را به‌خاک و خون کشیدند.

آیا اساس و محرك اصلی قیام اصحاب جمل و لشکر کشی معاویه ابن ابی‌سفیان که در نتیجه آن ده‌ها هزار تن کشته شدند و اساس حکومت و عزت اسلام متلاشی گشت جز جاه‌طلبی و امتیازطلبی و بالاخره دنیا پرستی چیز دیگری بود؟

لازم به توضیح نیست که جنگ نهروان نیز که بنوئه خود ضربه مهلکی به جامعه اسلامی وارد آورد زائیده جنگ صفین بود که آتش آن به دست مرد ناپاک و جاه‌پرستی افروخته شده بود.



این وضع ناگوار و فلاکت بار در همین جا خاتمه نیافت بلکه روز بروز انحرافش عمیقتر و وسیعتر شده و توده مردم از حقیقت اسلام و تعالیم و سنت و روش پیغمبر اسلام (ص) فاصله بیشتر گرفتند تا آنجا که جای پیغمبر (ص) را که جایگاه فضیلت و عدالت بود مردان ناپاک و آلوده ای همچون معاویه و یزید و مروان و عبدالملک اشغال نمودند و توده مسلمان هم که روح شهامت و حقیقت اسلام را از دست داده و دنیا چشم و گوش آنها را گرفته بود چنین حکومتهای صددرد ضد اسلامی را پذیرفتند.

حتی آنهایی که در قلمرو حکومت علی (ع) بودند و در مکتب علی (ع) عملاً مزه تقوا و عدالت را چشیده و آن خطبه های جانکاه علی (ع) را درباره نکویش دنیاپرستی و عواقب دردناک تمایل به دنیا و ظلم شنیده بودند دیری نپائید که به سوی دنیای معاویه سرازیر شدند تا آنجا که حاضر شدند امام حسن مجتبی (ع) را نه با وی به اختیار بیعت نموده بودند دست بسته تسلیم معاویه کنند.

از این به بعد دیگر تفکر نسل بکلی عوض شده بود و جز عده معدودی که درک محضر پیغمبر (ص) را کرده و در مکتب علی (ع) تربیت یافته بودند، بقیه مردم، مسلمانانی بودند که با اسلام را در مکتب بنی امیه فرا گرفته بودند و با با اوضاع انحرافی و تبلیغاتی و تربیت آنان خو گرفته و اسلام را از دریچه وضع موجود می نگرستند.

یک مطالعه اجمالی درباره روحه سانی که برای از میان برداشتن امام حسین بن علی (ع) در زمین کربلا اجتماع نموده بودند و برای دریافت یک جایزه پست و ریاست و مال بی ارزش دست به کثیف ترین جنایت که در تاریخ بشر هم نظیر و یا بی نظیر است زدند خود نشان می دهد که انحراف مسلمانان آن عصر و شیوع روحیه دنیاه پرستی در آن زمان تا چه حد بوده است؟!

با همین قیاس می‌توان این انحطاط و انحراف را در دوران حکومت بنی‌امیه مطالعه کرد و نظر به اینکه تفصیل در این مورد ما را از اصل بحث باز می‌دارد لذا به همین اندازه اجمالی در اینجا اکتفا می‌شود و طالبین می‌توانند مشروح آن را در تاریخ اسلام مطالعه نمایند.

### انحراف دیگر در راه تفریط

عکس‌العمل این انحراف این بود که عده‌ای هم به خیال خود برای اینکه خویشتن را از آلودگیها و فساد و دنیاپرستی و اختلافاتی که دامنگیر انشیریت مسلمانان شده بود حفظ کنند، از اوضاع کناره گرفته و به زهد و ترك دنیا پناه بردند.

در حقیقت چاره‌ای که این دسته برای وارستگی و حفظ دین خود پنداشته و آن را روش عملی انتخاب نموده بودند دفع فاسد به افسد و از بیغوله به چاه پناه بردن بود و عواقب شوم و انواع گرفتاریهایی که از این راه به اسلام و مسلمین رسید کمتر از نتایج سوء انحراف اول نبود.

با مطالعه تاریخ اسلام روشن می‌شود که اولین قدمهایی که در این روش انحرافی برداشته شد از زمانی آغاز گردید که جاه‌طلبان و دنیاپرستان بر علیه یگانه وصی پیغمبر (ص) علی بن ابیطالب (ع) قیام نموده و به آرزوی رسیدن به خلافت مسلمانان را به نفاق و اختلاف و جنگ و خونریزی دچار ساخته بودند.

امثال عبدالله بن عمرو حسن بصری برای اینکه تن به بیعت کسی در ندهند و از رنج و تبعات آن در آسایش باشند به بهانه اینکه هنوز حق واضح نگشته! و پیغمبر (ص) سفارش فرموده که در فتنه‌ها خانه نشینی بهترین راه نجات است! از نصرت علی (ع) شانه خالی نموده و

از سرکه جان بدر بردند و گوشه‌گیری وزهد را برای خود سپر و پناهگاه اتخاذ نمودند.

چنانکه سیر تاریخ و حوادث بخوبی حقیقت و واقعیت خطمشی این افراد را روشن ساخت و نشان داد که این زهد و اعتزال تنها ماسکی بوده که اینگونه افراد می‌خواستند در سایه آن از زیر بار مسئولیتهای اجتماعی شانه خالی کنند بعنوان نمونه به دو مورد زیر توجه نمائید:

هنگامی که مهاجر و انصار پس از کشته شدن عثمان، علی بن ابیطالب (ع) را به اصرار تمام وادار به قبول خلافت نمودند در این میان عبدالله عمر حاضر نشد خلافت آن حضرت را به رسمیت بشناسد و حتی کلمات تعریض آمیزی هم به زبان می‌راند که یعنی این خلافت غیر قانونی است!!!

ولی همین عبدالله عمر در زمان عبدالملک مروان شبانه خود را به حجاج بن یوسف در مکه می‌رساند تا به نام عبدالملک با وی بیعت نماید در همان شب ده وارد مکه می‌شود به ملاقات حجاج می‌شتابد اظهار می‌کند که چون بر عمر خویش بیم دارد و از طرفی از یغمبر (س) شنیده است: «هر کس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد مانند مرد جاهلست دنیا را ترک گفته» اینک برای اظهار بیعت با امام وقت (عبدالملک مروان) از مدینه تا به مکه آمده است.

ولی حجاج فریب این نیرنگ و ماسک دروغین نخورده و بدینگونه پاسخ می‌دهد: «تو اگر این چنین بعدی ده حسی برانستی چند ساعت شب را بدون امام بمانی چرا با علی (ع) یا ابی فضل و مرتبه اش بیعت نمودی در صورتی که بیش از چند قدم تا او فاصله نداشت آیا در آنوقت چنین حدیثی شنیده بودی؟! »

تو اکنون لایق آن نیستی که من برای بیعت دست بسوی تو

درازکنم آنگاه پای خود را برای اخذ بیعت در اختیار عبدالله عمر گذاشت !!!

آری عبدالله عمر خلافت علی بن ابیطالب را غیرقانونی و غیررسمی می‌شمارد و ماسک زهد و اعتزال به خود می‌زند ولی برای بیعت با عبدالملک اموی کذائی و حجاج بن یوسف که تاریخ هردو را به ناپاکی و خونخواری و جنایت‌های جبران ناپذیری یاد می‌کند شبانه خود را از مدینه به مکه می‌رساند و حاضر می‌شود به چنین ننگی نن در دهد که به عوض دست با پای حجاج بیعت کند. آری کسی که تن به عدالت ندهد یک چنین ذلت و تنگنای ظلمی هم در انتظار دارد فان فی العدل سعة و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق.

اسام حسن بصری متوفای ۱۱۰ هجری پس از پایان جنگ جمل روزی امیرالمؤمنین در گذرگاه خویش حسن بصری را دید که مشغول وضو گرفتن است و آب زیاد بکاز می‌برد امیرالمؤمنین به وی تذکر داد که این عمل وی دوراز اعتدال اسلامی است حسن بصری در پاسخ گفت:

حال خود ببین که از جنگی برمی‌گردی که در آن اهل وضو و نماز را کشته‌ای و خون زیادی ریخته‌ای.

حضرت فرمود اگر این چنین بود و کارم را نادرست می‌پنداشتی چرا یاری آنها ننمودی. گفت برای این کار آماده شدم و غسل نمودم و لباس پوشیدم ولی هنگام خروج صدائی شنیدم که می‌گفت: «کجا می‌روی قاتل و مقتول هردو در آتشند» این بود که منصرف شدم و روز دوم نیز این جریان تکرار شد. علی (ع) فرمود صاحب آن صدا را نشناختی او برادرت شیطان بود و راست هم گفته زیرا قاتل و مقتول از سپاهی که به یاری آن می‌شتافتی در آتشند.

می‌گویند وی صومعه‌ای داشته که در آن به ریاضت مشغول بوده<sup>۱</sup> و در این باره داستانهای از او نقل می‌کنند. در صورتی که چنانکه گذشت صومعه و صومعه‌نشینی از عادات و آداب رهبانان مسیحی بوده و پیغمبر اسلام از آن نهی فرموده بود.

شیخ عطار درباره آغاز کار حسن بصری می‌گوید: وی به‌روم که در آن وقت مرکز مسیحیت بود تردد زیاد داشت و پاره‌ای از مراسم و حالاتی که در آخرین سفر خود در میان رومیان دید او را برآن داشت که ترك شغل تجارت گفته زهد و ریاضت و ترك دنیا پیشه سازد.

حسن بصری پس از بازگشت به بصره چنان خوشترن را در انواع مجاهده و عبادت افکند که بقول شیخ عطار تا آنجا که در عید او کسی را یارای بالای آن ریاضت کشیدن نبود و در ریاضت به جانی رسید که گفتند هفتاد سال طهارت او در طهارت جای باطل می‌نهد<sup>۲</sup>.

عطار در تذکرة الاولیاء از وی نقل می‌کند که: «گفت به نزدیک من زیرك و دانا آن است که خراب کند دنیا را و بدان خرابی دنیا، آخرت را بنیاد کند و خراب نکند آخرت را و بدان خرابی آخرت دنیا را بنیاد نهد»<sup>۳</sup>.

و نیز: گفت ابرسی مرا بدخمر خوردن دعوت دهند دوسر<sup>۴</sup> آن دارم که به طلب کردن دنیا خوانند.

در صورتی که از نظر مبانی منطق اسلام طلب دنیا یک امر مشروع محسوب می‌شد بلکه در پاره‌ای از موارد حکم ضرورت<sup>۵</sup>

۱. زهد و تصوف در اسلام، ص ۱۴۴ و تذکرة الاولیاء، ج ۱.

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، صفحه ۳۶.

۳. این جمله درست برخلاف آن روایتی است که در بحث زهد از پیغمبر اسلام نقل نمودیم.

و جوب به خود می گرفت اما موضوع خمر حرام و ممنوع بشمار می رفت. در هر حال نفرت و انزجاری که در اواخر قرن اول هجری در اثر خونریزیها و کشمکشها و نفاق و سخت گیری و بیعدالتی و قتل- عامهای عمال معاویه و سایر خلفای بنی امیه پدید آمد و موجب شد که روحیه انحرافی زاهدمنشی و دست بردن از دنیا و به گوشه گیری و به ریاضت و عبادت پرداختن روزبروز رایجتر و دامنه آن وسیعتر گردد و بدین ترتیب عده ای به نام عباد و زهاد و نساك پیدا شدند که از آن جمله مالک دینار و محمد واسع و رابعه عدویه و سفیان ثوری و حبیب عجمی را می توان نام برد.

عطار در تذکرة الاولیاء در شرح حال مالک می نویسد: «سالها بگذشتی که (مالک) هیچ ترشی و شیرینی نخوردی هر شبی به دنان طباحی شدی و دو گرده خریدی و بدان روزه گشادی، وقتی بیمار شد آرزوی گوشت در دل او افتاد، به روز صبر کرد چون کار از دست بشد به دکان روایی رفت و دوسه پاچه گوسفند بخريد و در آستین نهاد و برفت؛ رواس شاگردی داشت در عقب او بفرستاد شاگرد باز آمد گفت از اینجا برفت جایی که خالی بود آن پاچه را از آستین بیرون کرد و دوسه بار بیوئید پس گفت ای نفس بیش از اینت نرسد پس، آن نان و پاچه به درویشی داد و گفت این تن ضعیف من این همه رنج که بر تو می نهم مپندار که از دشمنی می کنم تا فردای قیامت به آتش نسوزی».

و نیز نقل می کند مالک چهل سال در بصره بود و رطب هرگز نخورده بود و موقعی که رطب می رسید می گفت ای اهل بصره اینک شکم من از وی هیچ کاسته نشده و شکم شما که هر روز رطب می خورید هیچ افزون نشده است چون چهل سال بر این منوال گذشت

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۵۱.

بیقرار شد و آرزوی رطب کرد عاقبت، با نفس خویش گفت هرگز رطب نخواهم خورد خواه مرا بکشی خواه بمیر! تا آنکه شب هاتقی آواز داد رطب می‌بایست خورد مالک گفت یک هفته روزه باش چنانکه افطار نکنی و شب در نماز تا به‌روز آوری تا رطب دهمت! مالک چنان کرد پس به‌بازار آمد و رطب خرید و به‌مسجد رفت تا بخورد کودکی از بام آواز داد ای پدر، جهودی رطب خریده و در مسجد می‌رود تا بخورد پدر به‌مسجد آمد و مالک را بدید<sup>۱</sup>.

و در شرح حال حبیب عجمی که وی را نیز مانند مالک دینار و محمدواسع و رابعه از شاگردان و هم‌مسلمان حسن بصری بشمار می‌آورد نقل می‌کنند: وی ثروتمند بود تمام دارائی خود را از دست داد و ملازمت حسن بصری را اختیار نمود و بکلی از دنیا دست شست و در صومعه‌ای که بر لب فرات داشت به‌عبادت و ریاضت پرداخت و بوستینی داشت که تابستان و زمستان آن را می‌پوشید وی را بدان جهت عجمی می‌گفتند که ییسواد و غامی بود و قرآن خواندن نمی‌دانست وقتی حسن بصری به‌صومعه وی وارد شد، دید حبیب به‌نماز ایستاده ولی «الحمد» را الهمد می‌خواند<sup>۲</sup>.

و از جمله یاران هم‌مسلم حسن بصری زنی به‌نام رابعه عدویه است که گویا ابتدا مطرب بوده و در آخر عمر توبه نموده و به‌حسن بصری پیوسته است گویند تا وی در مجلس وعظ حسن بصری حاضر نمی‌شد حسن لب به‌سخن نمی‌گشود و وی را صومعه‌ای بود که در آن معتکف بود و به‌ریاضت و عبادت اشتغال داشت. وقتی حسن بصری را به‌حالت گریه دید گفت ای حسن این گریه از رعونات نفس است اب دیده نگهدار تا در اندرون تو دریائی نمود بطوری که در آن دریا دل

۱. همان منبع، ص ۵۲.

۲. ایضاً، ص ۵۹.

را بجوئی بازنیابی الاعندملیک مقتدر!

وقتی حسن وی را پیشنهاد ازدواج داد رابعه گفت ازدواج بروجودی تعلق گیرد اینجا وجود برخاسته است. روزی چهار درهم به یکی داد و گفت مرا گلیمی بخر که برهنه‌ام، آن مرد برفت و بازگردید و پرسید چه رنگ باید بخرم رابعه گفت چون رنگ بمیان آمد سیمها به من ده سپس آنها درهمها را در دجله انداخت.

تذکرة الاولیاء درباره محمد بن واسع می‌گوید: یک روز به نزد قتیبه بن مسلم رفت در حالتی که جامه‌ای از صوف (پشم) به تن داشت قتیبه پرسید جامه صوف چرا پوشیدی؟ محمد همچنان ساکت بود تا اینکه قتیبه گفت چرا جواب نمی‌دهی! گفت اگر بگویم از زهد است که برخود ثنا و تعریف گفته‌ام و اگر گویم از فقر و درویشی است که در اینصورت از حق تعالی گله کرده‌ام.<sup>۱</sup>

و هم در شرح حال محمد واسع گوید: در ریاضت چنان بود که نان خشک در آب می‌زد و می‌خورد و می‌گفت هر که بدین قناعت کند از همه خلق بی‌نیاز گردد و در مناجات گفتی الهی مرا برهنه و گرسنه می‌داری همچنان که دوستان خود را، آخر من این مقام به چه یافتم که حال من چو حال دوستان تو بود و سخن اوست که گفتی فرخ آن کس که بامداد گرسنه خیزد و شبانگاه گرسنه خفتد و بدین حالت از خدای راضی باشد.

دیگر از پیشروان زهد و تارکین دنیای (افراطی) این دور مسفیان ثوری است که گویند بیست سال بردوام شبها هیچ خواب نکرد. وی نیز مانند رابعه دم از طلب معنی و باطن می‌زد، روزی جوانی را دید که چون از فریضة حج بازمانده بود آهی سرد برآورد سفیان چون این

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، شرح حال رابعه.

۲. همان منبع، ج ۱، ص ۵۵.



حالت بدید وی را گفت چهل حج تا کنون انجام داده‌ام همه را به تو دادم تو این آه را به من ده. جوان گفت دادم. آن شب سفیان خوابی می‌بیند که هاتقی به وی می‌گوید: در این معامله که کردی آنچنان سودی بردی که اگر به همه اهل عرفات قسمت کنی توانگر شوند! از گفتار اوست که نقل می‌کنند گفت: این روزگاری است که خاموش باشی و گوشه‌گیری «زمان السکوت ولزوم البیوت» از وی پرسیدند اگر در گوشه‌ای بنشینم پس درباره کسب چه می‌گوئی؟ در پاسخ گفت از خدای پترس که هیچ خائفی را ندیدم که به کسب محتاج باشد و نیز گفت برای آدمی بهتر از آن هیچ نمی‌بینم که در سوراخی بگریزد و خود را در آن ناپدید کند.<sup>۲</sup>

### مشخصات این دوره

شاخص اصلی این دوره که تا اوایل قرن دوم هجری ادامه داشت همان زهد افراطی و تندروی در ترك دنیا و پشت بازدن به شئونات زندگی مادی و تحقیر ثروت و مال دنیا و شغل‌های دنیوی و بزرگداشت نزوا و ریاضت کشی و توکل مفرط بود و در این مدت نام و رسمی از تصوف و صوفی و مسائل نظری و سایر مبانی و عقاید صوفیگری در میان نبود. فقط زمزمه‌های بسیار مبهمی از توجه به معنی و باطن سیرت و همچنین نغمه‌های ساده‌ای درباره محبت و عشق به خدا از گونه و کنار شنیده می‌شد و در این قسمت هم بیشتر، رابعه غدوده و سمدان ثوری پیشقدم بودند و دیگران از قبیل حسن بصری و محمد باقر و مالک دینار و شفیق بلخی و فضیل عیاض رویه زهد خشک و انزوی داشتند و به تعبیر و تحمل ریاضت و ترك دنیا اهمیت زیاد قائل بودند. این عده در حقیقت افرادی بودند که بواسطه تندروی داشته‌ها

۱ و ۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۸۶.

نعبد و اعمال سلیقه در دین و ترس از اوضاع محیط و نیز بر اثر دوری از منطق صحیح و منابع اصلی اسلام به راه مبالغه و افراط افتادند و چون نتوانستند هم به تأمین معاش و اداره امور زندگی و ادای وظائف اجتماعی خود پرداخته و هم به تکالیف و عبادات دینی خود برسند از این رو به انزوا و تزهّد پناه برده یکباره از دنیا و هر آنچه به پندار خود موجب آلودگی می شد چشم پوشیدند و راهی را در پیش گرفتند که از نظر تعالیم معتدل و منطق صریح آیین اسلام طریقه افراط و انحراف شناخته می شد.

این رویه را می توان قدیمترین نمودی از روح تصوف در تاریخ اسلام دانست که در اثر بروز و شیوع آن در میان مسلمین جمعی به عنوان زهد و فقر و تارک دنیا از دیگران ممتاز شدند و بدین وسیله شالوده پیدایش طریقه تصوف ریخته شد.

## دوران اول

### آغاز پیدایش تصوف در تاریخ اسلام

رفته رفته نار این روش حاد بالا گرفت و به تدریج از آن صورت سادگی و انفرادی و عادی خود بصورت یک نادر سمار و مسکن نوظهوری تغییر شکل داد. بدین ترتیب که در قرن دوم هجری دسته‌ای در میان مسلمانان پیدا شدند که روش زندگی و طرز دینداری آنان در نظر عموم عجیب خاص می نمود و رفتار و گفتار و حالات آنها نسبتی با سایر مردم مسلمان نداشت و در حقیقت این روش نوظهور در احوالات و بهم آمیختگی روش انحرافی سابق باره بانیت و یارهای از اداب و ریاضتهای هندی بوجود آمده بود.

افراد این باند لباس خشن و شمشیر به تن می کردند و با وضع طاق و رسا دور از مردم در صومعه ها و غارها زندگی می نمودند. دسته ای هم در صحراها به گردش می پرداختند چنانکه از همه ای یکی از افراد معین این دسته نه سال در غاری در نزدیکی مدینه به ریاضت اشتغال داشت و چهار سال هم در صحرا عبادت می کرد. از معروفین این دسته می توان ابو هاشم لومی و ابوالفتح

۱. تذکرة الاولیاء، شرح حال ابراهیم ادوم.

وذوالنون مصری و داود طائی و حارث محاسبی و معروف کرخی و حاتم  
اصم و سری سقطی را نام برد.

جاسی در شرح حال ابوهاشم کوفی می نویسد: وی معاصر سفیان  
ثوری بوده که وی در سال ۱۶۱ هجری از دنیا رفته است و از سفیان  
ثوری نقل می کند که وی گفته تا هنگامی که ابوهاشم صوفی را ندیدم  
ندانستم صوفی چه بوده؟ سپس می گوید اول کسی که وی را صوفی  
خواندند وی بوده و پیش از وی کسی را بدین نام نخوانده بودند و  
همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که به رمله  
شاه کردند سبب آن است که امیری ترسا به شکار رفته بود و در راه  
دو زن را دید از این طائفه (صوفیه) که فراهم رسیدند و دست درآغوش  
یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و  
بخوردند آنگاه برفتند امیر ترسا را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر  
خونس آمد یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید آن که بود؟ گفت ندانم.  
گفت تراجه بود؟ گفت هیچ چیز. گفت از کجا بود؟ گفت ندانم. آن  
اسر گفت پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش  
گفت که این ما را طریقت است. گفت شما را جانی هست که آنجا فراهم  
آئید؟ گفت نی. گفت من برای شما جانی سازم تا با یکدیگر آنجا  
فراهم آئید پس آن خانقاه به رمله بساخت.

داستانی که سابقاً در مورد احتجاج امام صادق (ع) با سفیان ثوری  
و گروه همفکر و همسلک وی نقل کردیم نشان می دهد که در آن عصر  
گروهی ممتاز با روش عملی و طرز فکر ممتاز وجود داشته که بامشرعین  
و مسلمانان سر مخالف داشتند و حتی رفتار و روش امام صادق (ع) هم  
برای آنها رضایت بخش نبوده است!

با در نظر گرفتن زمان حیات امام صادق (سنه ۸۳-۱۴۸ هجری)

۱. نفحات الانس، ص ۳۲-۳۳.

و سال فوت سفیان ثوری و ابو هاشم کوفی که به نام صوفی نامیده شده (سال ۱۶۱ هجری) معلوم می‌شود که پیدایش تصوف در نیمه اول قرن دوم هجری بوده است نهایت هنوز تا اواخر قرن مزبور تشکل صوفیه و تجزب آنها بصورت یک کادر با مقررات و آداب مخصوص فرقه‌ای صورت کاملی به خود نگرفته بود.

جای تعجب است که نویسنده کتاب بحث در آئاد و الکاد و احوال حافظ، با وجود اینکه در پاورقی جلد دوم کتاب نامبرده سال فوت سفیان و ابو هاشم را سال ۱۶۱ هجری ضبط کرده در صفحه ۳۷ کتاب نامبرده ظهور نام تصوف و صوفی را در قسمت اخیر قرن دوم هجری دانسته است!<sup>۱</sup>

در هر حال در این قرن غیر از تزهّد و عبادت پردازی و ترك دنیا و اعتزال يك زمينه تازه‌ای هم از صوفیان بگوش می‌رسید عنی در حقیقت این گروه دیگر کم کم آن جمود و تعبد و تخشع را که زهاد و عباد اولیه داشتند از دست می‌دهند و خود را بیرو حقیقی دین و باطن احکام شریعت می‌انگارند و روی این اصل ظواهر شرع را نیز طبق سلیقه خود تفسیر نموده و حتی فتاوی مخالف ظاهر شرع نیز می‌دهند چنانکه بشر حافی به شخصی که قصد حج داشت می‌گوید: اگر برای رضای خدا می‌روی برو و امّ کسی بگزارا بده به شتم و یا به سردی مقل حال که آن راحت که به دل مسلمان رسد از صد حج اسلام پسندیده‌تر<sup>۲</sup>. ولی با وجود این، مسلک تصوف در این عصر تنها بک مسلك و روش عملی بوده و اساس آن را همان تزهّد و تعبد (بصورت سالک... آمیزتر) و اعتزال و توکل نامحدود و تسلیم و سلب اراده و تحمل

۱. ابن خلدون در فصل ۱۱ مقدمه تاریخ خود، پیدایش نام صوفی را در انتای

قرن دوم نوشته است.

۲. تذکرة الاولیاء.

مشقات و ریاضت و دوری از دنیا تشکیل می‌داد و به عبارت دیگر تصوف تنها جنبه عملی و اخلاقی داشت و هنوز از مطالب نظری و مباحثی که بعدها با تصوف آمیخته شد چیزی در میان نبود و صوفیه اصطلاحات تازه و مخصوصی هم نداشتند.

در این بیان تنها رابعه عدویه بود که کم و بیش از وی درباره محبت و عشق به خدا سخنانی در میان بود چنانکه شیخ عطار نقل می‌کند که وی به هنگام مرض به حسن بصری و شقیق بلخی و مانک دینار که به عیادت وی رفته بودند می‌گوید: در ادعای خود راستگو نیست کسی که الم و درد زخم و ضرب را در مشاهده مطلوب خویش فراموش نکند. و هم در راه مکه گوید: مرا رب باید با بیت چکار.

و نیز به وی نسبت دهند که وقتی از او می‌پرسند خدا را دوست داری؟ می‌گوید آری و از دشمنی با شیطان سؤال می‌کنند. می‌گوید دشمن ندارم. گویند چرا؟ جواب می‌دهد از محبت رحمان پروای عداوت شیطان ندارم که رسول علیه السلام را به خواب دیدم که مرا گفت یا رابعه مرا دوست داری؟ گفتم یا رسول الله که بود که ترا دوست ندارد ولیکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند. البته نباید از نظر دور داشت که رهروان این مسلک جدید در عین اینکه افراد ممتازی بودند و به حالت تفرق بسر می‌بردند عده‌ای در شام و عده‌ای در بصره و عده‌ای در بغداد و غیر ذلک دست به کار بودند تجمع و انضباطی در کارشان نبود چنانکه به گفته جامی در نفعات الانس ابوهاشم از مشایخ شام بشمار می‌آمده و در بصره هم پیروان حسن بصری بانه صوفیه بصره را تشکیل می‌دادند و نیز در کوفه و بغداد فرقه‌ای به نام صوفی تشکیل یافته بود که پیشوای آنها به نام عبدک الصوفی معروف بوده است.

همین تفرق و پیدایش مسلک جدید در شهرهای مختلف اسلامی

موجب آن شده که دربارهٔ اولین شخص موسوم به «صوفی» اختلاف نظر پدید آید: بعضی از سران صوفیه مانند عبدالرحمن جامی مؤلف نفحات الانس ابوهاشم کوفی را اولین کسی می‌دانند که به نام صوفی خوانده شد، نامبرده تصریح می‌کند که پیش از وی کسی را بدین نام نخوانده بودند و اولین خانقاه هم در رملهٔ شام بنا گردید.<sup>۱</sup>

وبعضی از مورخین هم مانند «ابن تیمیه» مؤلف کتاب صوفیه و فقر آغاز ظهور صوفیه را در بصره دانسته و برخلاف گفته جامی در کتاب نامبرده اظهار عقیده می‌کند که: اول کسی که دیر (خانقاه) کوچکی برای صوفیه ساخت بعضی از پیروان عبدالواحد بن زید بودند که عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. بعد اضافه می‌کند صوفیه بصره در زهد و عبادت و ترس از خدا مبالغه می‌کردند و در این جهت از مردم سایر شهرها ممتاز بودند.<sup>۲</sup>

«لوئی ماسینیون» مستشرق فرانسوی، متخصص در بحث تصوف و عرفان در طی مقاله‌ای که در دائرة المعارف اسلامی راجع به تصوف نوشته اظهار عقیده نموده که «عبدك الصوفی» اول کسی است که به لقب صوفی ملقب شده است و در بلوانی که در اواخر قرن دوم هجری در اسکندریه به وقوع پیوست شورشیان نیز به نام «صوفیه» خوانده شدند و نیز مدعی است که کلمه صوفی ابتدا در لوفه شایع شده و قریب پنجاه سال بعد اهمیت فوق العاده بیدار گردید.<sup>۳</sup>

نویسنده کتاب استوانه‌نامه که بنا به گفته خود پس از هفده سال ریاست و ارشاد ترك قطبیت نموده در کتاب نامبرده چنین اظهار نظر می‌کند: اول کسی که زبیر را این ننگ و بدعت (تصوف) رفت و در

۱. نفحات الانس، ص ۳۲.

۲. به نقل از کتاب بحث در آئین و عقاید و احوال حافظ، ج ۱، ص ۴۴.

۳. همان منبع، ص ۴۲.

باطن فخر و به ظاهر در اواخر عنوان ثابتی شد ابوهاشم کوفی بود که رنجها به خود راه داد تا عراده صوفی راه افتاد و از او اخذ نمود حبیب عجمی وادهم و ذوالنون که او دسته بندی کرده یک اصل و اساسی برایش قرارداد دست بدست گردانند تا به جنید رسید و میوه ریاستش را او چید و چشید و مقصود ایرانیان برآمد بی آنکه نام آنها به میان آید.<sup>۱</sup> در یکی از مجلات مقاله ای تحت عنوان «سرچشمه تصوف» به قلم یکی از اساتید معاصر دانشگاه تهران درج شده بود که نویسنده پس از انتقاد از کسانی که تا زمان وی چه در کشورهای اسلامی و چه در اروپا در باره تصوف بحث کرده اند اظهار عقیده نموده بود که تصوف شرق را حتماً باید به سه شعبه یا مسلک جداگانه و ممتاز تقسیم کرد.

و از آنجا که مقاله مزبور شامل نکات مفید و دقیقی بود و نویسنده آن نیز از محققین این بحث به شمار می رود لذا نگارنده مناسب دید که خلاصه آن مقاله در اینجا آورده شود.

استاد مذکور پس از تقسیم تصوف شرق به سه مسلک نوشته بود: نخست در قرن اول هجری در عراق و جزیره یا بین النهرین یعنی در سرزمینهای میان دجله و فرات طریقه ای پدید آمد که اصطلاح تصوف از آنجا آغاز شد.

مقارن ظهور اسلام در این ناحیه فرقه ای از قبیل ترسایان نستوری و منداییان و صابئین و پیروان مرقیون و ابن دیصان و پیروان عقاید هرمس بوده است که در افکار مردم آن سرزمین رخنه کرده بود. ریاضتها و عبادنهای دشتوار و زهد و ورع و اعراض از این جهان که مخصوصاً برخی از فرق ترسایان دیرنشین و تارك دنیا به آن خو گرفته بودند مردم آن سرزمین را برمی انگیزخت که از اعراض و هواجس دنیوی

۱. استوادنامه، ص ۲۲.



روی برگردانند و زاهد و عابد و ناسک شوند.

آنها برای اینکه خود را از تن آسائی دور کنند ریاضتهای فراوانی بر خود هموار می کردند که از آن جمله پوشیدن جامه های پشمین زبر و درشت بود و به همین جهت به مردانشان صوفی و به زنانشان صوفیه می گفتند.

مبیس به قاعده زبان عربی که از اینگونه صفات، مصدر باب «تفعل» می سازند تصوف را به معنی گرائیدن به صوفی و صوفیه ساخته اند و این اصطلاح از آنجا برخاسته است.

در چنین محیطی در آغاز قرن اول هجری در میان مردم این سرزمین طریقه ای به نام «تصوف» پدید آمده است که ناچار می بایست رنگ اسلامی بر آن باشد. در تعلیمات این گروه از صوفیه چیزی نه از همه آشکارترست دعوت به زهد است و زباده روی آنان در این زمینه در کتابها مانده است.

در این طریقه بیشتر از تعلیمات سایر فرق مختلف عراق و جزیره، تعلیمات ترسیان تارک دنیا که دیرها و صومعه های فراوان در این ناحیه داشته اند تأثیر بخشیده است و از سوی دیگر در نواحی دوسوی رود نیل نیز در همین دوره، مسلکی که یک گونه از تصوف که شبیه به نصوف عراق و جزیره بوده پدید آمده است.

شعبه دوم از تصوف اواسط قرن دوم هجری در خراسان پدید آمده و مبنای آن درعین اینکه از طریقه اول گرفته شده اما حول دو امر، مراکز آن طریقه بوده بیشتر از افکار رایج در نقاط شمال آسیای بزرگ بهره مند گشته است.

در این طریقه از تصوف سنی از عهد حیز افکار مانندی و بودائی و برخی از عقاید زردشتی مزدیسی تأثیر داشته است.

این طریقه در ایران و بعدها در هندوستان نیز رواج کامل ناپد

و نویسندگان آن را به نام تصوف ایران و هند اصطلاح کرده است.  
شعبه سوم از تصوف که نویسندگان آن را تصوف مغرب اصطلاح  
نموده تفاوت آشکاری با تصوف ایران و هند دارد و اساس آن را محمد بن  
عبدالله بن مسرة بن نجیح معروف به ابن مسرة متوفای سال ۳۱۹ هجری  
نهاده است، وی در سال ۳۰۰ هجری به تعلیمات خود آغاز کرد و مردی  
تاریک دنیا و ناسک بوده و در صومعه‌ای واقع در شهر قرطبه در اسپانیا  
می‌زیسته است.

تعلیمات وی بعدها توسط محی الدین معروف به ابن عربی متوفای  
سال ۵۶۰ هجری تکمیل و تدوین گردیده و تفاوت فاحش آن با تصوف  
ایران این است که پر از اسرائیلیات و تعلیمات یهود و نصاری مغرب  
است.

نویسندگان پس از تشریح مطالب فوق اظهار نظر کرده که تصوف  
عراق و جزیره در میان مسلمانان چندانی نپائید و در دو طریقه دیگر  
شرق و غرب مستهلک شد و مراکز مهم تصوف عراق شهرهای بغداد  
و بصره و کوفه و اهواز و شوشتر و واسط بوده است.

## «صوفی» و «تصوف»

توجهات و تصرفات زیادی که در طی قرون متعدد اسلامی در باره مسائل تصوف به عمل آمده موجب شده که اغلب مبانی و اصول و فروع مسلک تصوف مورد اختلاف و محل انظار و آراء مختلف گردد زیرا مشایخ و بزرگان این مسلک خود را از هر فید و حدی آزادی دانستند و تنها معیاس آنها ذوق و احساسات لطیف بوده ناگفته بیداست که ذوق هم یک امر لغزنده و متغیر است این که اصول و فروع تصوف در هر زمان به دست اهل ذوق زیور و می شده و هر زمان آن به عبار به شکل دیگری می آمده است!

در این میان حتی موضوع اصل لئمة صوفی و جهت اشتقاق آن نیز مورد تغییرات و تصرفات واقع گشته و وجود آنکه این موضوع صرفاً یک مسئله لغوی و ادبی است باز ذوق را در آن بکار انداخته و مانند همیشه از مخالفت با عقل و قواعد هیچگونه عراسی به خود راه نداده اند!

غیر از صوفیه دیگران نیز نظرانی در این باره اظہار نموده اند که درخور مطالعه و تعمق بیشتری است اینک ما اقوالی را که در این

۱. به کتاب کشف المحجوب، ص ۲۳، واللمع فی التصوف، ص ۲۰-۲۱ مراجعه شود.

موضوع به نظر رسیده تحت ده شماره از نظر خوانندگان محترم می گذرانیم و در ضمن اگر احتیاجی باشد به اختصار به نقد آن نیز اشاره می کنیم:

۱. بعضی گفته اند<sup>۱</sup> اصل کلمه صوفی و تصوف از «صف» است و چون صوفیه از نظر مراتب معنوی و حضور قلب و مناجات و بلندی همت و تقرب به خدا در صف اول محسوبند و نیز از نظر مراتب ظاهری در نماز زودتر از دیگران حاضر می شود و در صف اول قرار می گرفته اند به این مناسبت نسبت آنها به صف داده شده و صوفی نامیده شده اند! چنانکه ملاحظه می شود مفسر در اینجا برخوردی ذوقی داشته است و هیچ ملاحظه نکرده که طبق قواعد عربی در این صورت لازم بود «صفی» گفته شود.

۲. بعضی گفته اند صوفی منسوب به «صوفة القفا» است و آن عبارت از موهائی است که در قسمت مؤخر سر می روید و دروجه این تشبیه نیز گویند چون صوفیه مانند این موها هین ولین می باشند لذا به آن منسوب گشته اند!

و نیز گویند: چون صوفیه بسوی حق گرائیده و از خلق انصراف و دوری جسته اند به همین مناسبت منسوب به صوفة القفا شده اند.

پیداست که این دو وجه هم تفسیر بعد الوقوع است و مدت ها پس از پدید آمدن کلمه، با ذوق ساخته و پرداخته شده است.

۳. عده ای گویند: از دلمه «صوفانه» مشتق شده و صوفانه گیاهی است نازک و لوتاه و زرد رنگ و چون صوفیه به گیاهان صحرا قناعت می کردند بدین جهت صوفی نامیده شدند.

این قول هم با قطع نظر از تفسیر آن از نظر ادبی مردود است زیرا نسبت به صوفانه «صوفانی» می شود، نه صوفی.

۱. نقل از کشف المحجوب، هجویری.

۲. به نقل از تلبیس ابلیس، ابن جوزی.

۴. جمعی می‌گویند: کلمه صوفی و تصوف از کلمه «صفه» گرفته شده و صفه یک قسمت از مسجد النبی بوده که عده‌ای از مسلمانان بی‌جیز و غریب در آنجا سکنی اختیار کرده و به حالت فقر و زهد بسر می‌بردند و آنها را به نام اهل صفه می‌نامیدند.

گرچه «صوفیه» از این نظر بمنظور تحکیم مبنای اسلامی تصوف طرفداری می‌کنند و می‌خواهند بدنبوسیله چنین وانمود کنند که تصوف در اصل از اهل صفه و خواص اصحاب پیغمبر اسلام گرفته شده و صوفیه پیرو مسلک آنها می‌باشند.

ولی این تفسیر هم به هیچوجه با قواعد ادبی سازگار نیست زیرا در این صورت می‌بایست «صفی» گفته شود بعلاوه چنانکه در سابق اشاره شد روش و وضع اهل صفه یک وضع اجباری و مربوط به وضع اقتصادی مسلمانان بود و ادامه هم نداشت و هر کدام بتدریج سروسازی یافته «صفه» را ترك گفتند و لذا تعداد آنها همواره کم و زیاد می‌شد. بنابراین روش آنها یک روش متبع دینی نبود تا صوفیه آن را برای خود روش و شعار قرار دهند.

۵. عده‌ای گویند: صوفی منسوب به صفا است و صوفیه را منسوب صفای باطنی که دارند به صفا نسبت داده‌اند.

۶. برخی گفته‌اند از صفو مشتق شده و صفو به معنی برآزیده است و چون صوفیه برگزیدگان خلقتند از اینرو منسوب به صفو شده‌اند. بدینی است این دو وجه نیز با قواعد ادبی وفق نمی‌دهد و به همین جهت عده‌ای بمنظور فرار از اعتراف اهل ادب گفته‌اند که صوفی در اصل صفوی بوده و در اثر تغییر صوفی شده است.

۱. ریاض السباحه، ص ۳۰۶ و رساله قشیریّه.

۲. این قول از صاحب شحات نقل شده و در رساله قشیریّه نیز نقل می‌شود و همچنین ریاض السباحه، ص ۳۰۴.

غافل از اینکه از آغاز پیدایش صوفیه تا کنون ولو در مراحل ابتدائی کسی به نام صفوی نامیده نشده و حتی خود نویسندگان صوفیه نیز این نام را دربارهٔ احدی نقل ننموده‌اند.

جاحظ اولین نویسنده‌ای است که این کلمه را استعمال کرده و در کتاب بیان والتبیین از صوفی نام برده است و جاسی هم در ففحات الانس تصریح نموده که ابوهاشم کوفی برای اولین بار به نام صوفی نامیده شده. بنابراین احتمال تصرف و تغییر در کلمه کاملاً مردود و بی‌وجه است. ۷. ابن خلدون در مقدمه معروف خود از عبدالکریم ابن هوازند قشیری (یکی از بزرگان و نویسندگان صوفیه) نقل می‌کند که: برای اسم صوفی اشتقاقی از نظر قواعد عربیه و قیاس وجود ندارد و ظاهراً لقب و جامد می‌باشد.

منصورعلیشاه معروف به کیوان قزوینی در استودانامه می‌نویسد: «... معلوم می‌شود که از اول تسمیه صوفی به معنی اصطلاحی علم به نحو ارتجال بوده یعنی بی ملاحظه مناسبت با معنی لغوی و یا بغلبه علم شده...»

۸. ابن جوزی در قلبیس ابلیس نقل می‌کند: گفته‌اند غوث بن مر اولین کسی بود که صوفه نامیده شد به این مناسبت که مادرش برای اینکه از وی پسری باقی بماند نذر نمود که غوث اگر زنده بماند او را وقف خدمت کعبه نماید و چون طفل (غوث) را در خانه خدا نهاد وقتی در اثر شدت گرما آسیبی به او رسید مادرش گفت پسر من مانند صوفه شده است و سپس وی را صوفه نامیدند.

و از این پس اشخاصی را که در انقطاع به او شبیه بودند نسبت به وی داده صوفیه نامیدند.<sup>۱</sup>

---

۱. مؤلف کتاب الامع فی التصوف نیز از جمله کسانی است که مدعی است اسم

زمخشری نیز در کتاب اساس اللغه شبیه به این نقل را بازگو می کند و از معانی نیز در انصاف نقل شده است.

۹. سورخ و محقق معروف «یرونی» در کتاب ماللهند من مقوله مقوله فی العقل او مزدوله می نویسد: جمعی از آنان (حکمای یونان) همه اشیاء را یک چیز می دانستند... (پس از شرح مختصری از عقاید آنان می نویسد) این بود رأی صوفیه که حکما هستند زیرا سوف در لغت یونانی بمعنای فلسفه است و فیلسوف یعنی خواستار فلسفه چون در اسلام قومی به عقاید آنان نزدیک شدند خود را سوفی نام گذاشتند و چون جمعی این لغت و اشتقاق آن را نمی دانستند صوفیه را به اصحاب صفه که در زبان پیغمبر بودند و به خدا توکل داشتند نسبت می دهند و بعداً این کلمه تصحیف شده و از صوف که بمعنای موی بز است مشتق دانسته شد (نقل از ترجمه ماللهند، ص ۱۹).

مرحوم سید نعمت الله جزائری نیز در کتاب اخوالالنعمانیه نقل می کند «اسم تصوف ابتدا در فرقه ای از حکمای منحرف از راه حق استعمال می شده سپس در جماعتی از زناده هتود براعمه استعمال گردید و بعد از آمدن اسلام در گروهی از مخالفین اهل بیت عصمت استعمال شده مانند حسن بصری، سفیان ثوری و ابوهاسم ثوفی و امثال اینان و نیز عده ای از مستشرقین اروپائی به مناسبت شایع

→ صوفی قبل از اسلام هم سابقه داشته وعده ای بدان اسم منسوب داده اند این مطلب را از داستانی که از کتاب اخبار مکه نقل می شد استنباط می نماید.

داستان مزبور این است که قبل از اسلام در بعضی از اوقات مکه از مردم خالی می شد و کسی نبود که بیت را طواف کند و در آن هنگام گاهی می شد که مردی صوفی از شهرهای دوردست به مکه می آمد و طواف می کرد و به وطن خود بازمی گشت. الملح فی التصوف، ص ۲۲.

کلمه صوفی با لغت یونانی سوفیا و کلمه تصوف با تئوسوفیا معتقدند که کلمه صوفی و تصوف مأخوذ از دو لغت یونانی مذکور می باشد.

۱. عده ای برآنند که صوفی منسوب به صوف (پشم بز) است و تصوف هم به معنی پشمینه پوشی می باشد و پوشیدن لباس پشم دأب و عادت انبیاء و صدیقین و حواریون و زهاد بوده است<sup>۱</sup>. و چون صوفیه پشمینه پوش بودند آنان را صوفی نامیدند<sup>۲</sup>.

در اینکه صوفی منسوب به صوف باشد و صوفیه زی پشمینه پوشی داشته سخنی نیست ولی نسبت پشمینه پوشی به پیغمبر اسلام و اصحاب آن حضرت کاملاً نادرست و ناروا می باشد.

مطالعه سیره رسول اکرم (ص) می رساند که آن حضرت لباس مخصوصی نداشتند و از همه رقم (کتان و پنبه و پشم و برد) دربر می کرده و حتی روایاتی از آن حضرت در ذم پشمینه پوشی و شباهت به رهبانان وارد شده است.

بعلاوه پشمینه پوشی به عنوان زهد و پارسائی خود خالی از ریا نبوده و لباس شهرت محسوب می شود که هر دو حرام و در ذم آن احادیثی از نبی اکرم (ص) نقل شده است<sup>۳</sup>.

اساساً پشمینه پوشی تا اواسط قرن دوم هجری لباس مسیحیان و از خصائص رهبانان مسیحی شمرده می شده تا اینکه در این قرن (دوم) عده ای از مسلمانان این «زی» را بعنوان شعار زهد و ترك دنیا از رهبانان مسیحی تقلید نموده و آن را برای خود امتیازی پنداشتند در صورتی که در ابتدا حتی پایه گذاران تصوف هم آن را بدعت می شمردند چنانکه صاحب اغانی نقل می کند که سفیان ثوری (یکی از

۱. اللمع فی التصوف.

۲. مقدمه ابن خلدون فصل تصوف و اللمع فی التصوف.

۳. به تلبیس ابلیس مراجعه شود.



پایه‌گذاران تصوف) به کسی که لباس صوف (پشم) پوشیده بود گفت این لباس بدعت است. ما در آینده نیز در این مقوله سخنی به میان خواهیم آورد.

این بود قسمتی از اقوال و نظراتی که دربارهٔ اصل کلمه صوفی و وجه تسمیه آن گفته شده و آنچه در این میان بنظر می‌رسد این است که اگر کلمه صوفی عربی باشد بی‌شک در اصل استعمال و تسمیه این کلمه مناسبت پشمینه‌پوشی ملاحظه شده و به همین جهت در ابتدا صوفیه را به رعبانیت و تغییر رویه اسلام متهم می‌نمودند و از پشمینه‌پوشی آنان انتقاد می‌کردند چنانکه محمد بن سیرین یکی از دانشمندان قرون اولیه اسلام می‌گوید: قومی لباس پشمی می‌پوشند و چنین گمان می‌برند که این لباس عیسی بن مریم است در صورتی که رسول اکرم گاهی لباس کتان و گاهی پشم و گاهی پنبه دربر می‌کرد و سنت پیغمبر خودمان احق به اتباع و پیروی است.

ولذا بعضی از بزرگان صوفیه برای دفع این اعتراض به آنمی از این موضوع شانه خالی نموده و پشمینه‌پوشی صوفیه را انکار می‌کنند.

«قشیری» یکی از مشایخ و نویسندگان بزرگ صوفیه در رساله‌ای که دربارهٔ تصوف پرداخته است، ضمن اشاره به اقوال (در زمینه اشتقاق کلمه صوفی و تصوف) می‌نویسد:

اما قول آنهایی که گفته‌اند کلمه صوفی از صوف مشتق است «تصوف» یعنی لباس پشمینه‌پوشیدن چنانکه گویند «نمضی وقی ... کسی پیراهنی دربر نماید البته این قول را وجهی است ولیکن عموم طائفه صوفیه به لباس پشمینه مخصوص نگشته‌اند.

ولی ناگفته پیداست که این اظهار نظر در حقیقت یک پام و دو هواست از طرفی اشتقاق کلمه صوفی و نسبت آن را به صوف قبول

می‌کنند ولی از طرف دیگر پشمینه‌پوشی اصحاب خود را منکر می‌شود چرا؟ برای این که به‌صرفه مسلکشان نیست در اینجا باید پرسید پس به‌چه مناسبتی این اشتقاق و نسبت صورت گرفته است؟!

### تعریف تصوف

اما دربارهٔ معنی تصوف و اینکه صوفی چه کسی را گویند باید اعتراف کرد که مشکل است یک تعریف جامع و مشخصی برای تصوف قائل شد زیرا تصوف همواره در تطور و تحول و تغییر بوده و در هر عصر و زمانی مفهوم جداگانه‌ای داشته است تصوف در قرن دوم یعنی در مکتب ابوهاشم کوفی و داود طائی و حسن بصری مفهومی غیر از مفهوم تصوفی که در مکتب جنید و بایزید بسطامی پرورش یافت داشته چنانکه صوفیگری جنید هم با صوفیسم امثال ابوسعید ابوالخیر و شمس تبریزی و مولوی دارای تفاوت فاحشی بوده است و همچنین در قرنهای بعدی که سیر آن در فصول آینده این کتاب به‌یاری خداوند متعال مشروحاً بیان خواهد شد.

البته بزرگان صوفیه صدها تعریف برای تصوف و معنی صوفی ذکر کرده‌اند و از هر کدام از مشایخ و رؤسای این فرقه چند تعریف در کتب مربوطه از قبیل کشف‌المحجوب همجویری و تذکرةالاولیاء و جز اینها نقل شده تا آنجا که ابومنصور عبدالقادر بغدادی متوفی سال ۴۲۹ هجری (که یکی از علمای معروف نیشابور است) برحسب حروف ابجد از روی تألیفات بزرگان و مشایخ و اقطاب متصوفه در حدود یک‌هزار تعریف جمع‌آوری کرده است.<sup>۱</sup>

ولی باوجود همهٔ این تعاریفات نتوانسته‌اند تعریف جامع‌الافراد و مانع‌الاغیاری برای تصوف بیان کنند و خود اینهمه اختلاف و

۱. طبقات سبکی، ج ۳، به نقل از زهد و تصوف در اسلام، ص ۸۶.

تغایری که در تعاریفات آنها وجود دارد کاشف از این است که هر کدام مفهوم علی حده‌ای برای تصوف و صوفی قائل بوده‌اند.<sup>۱</sup>

در هر حال از مطالعه اینگونه تعاریفات و تاریخ تطورات تصوف این مطلب بطور اجمال به دست می‌آید که تصوف بک مسلك و طریقه لغزنده و متغیری بوده که از زهد خشک و ترك دنیا آغاز شده و بالاخره به مبالغه آمیزترین معانی و اشكال وحدت وجود و عشق و فنا پایان یافته است و در بین این دو نقطه آغاز و پایان رنگهای مختلف و صور و اشكال و معانی گوناگونی نیز به خود گرفته است.

بنابراین باید گفت تصوف یک مذهب خاص و منظم و محدود نیست و با در نظر گرفتن علل بدید آورنده آن معلوم می‌شود که یک طریقه التقاطی پیش نبوده و از به هم آییخن عقاید و افکار گوناگونی بوجود آمده است و به همین جهت حد و حصاری به خود ندیده و همواره در طی قرون و اعصار متمادی (از قرن دوم تا به امروز) با مقتضیات و شرایط و افکار هر دوره تغییر شکل داده است و از این رو برای آشنا شدن به تصوف هر دوره باید تمام آن مقتضیات و شرایط محیط و اوضاع را در نظر گرفت و تصوف را در قالبهای مختلف آن بررسی نمود.

### شریعت در تصوف

حتی موضوع «شریعت» و مراعات مقررات و ظواهر سبع نیز در ازمینه و دورانهای مختلف در لادر تصوف نكسان نمی‌نسیسد و مقتضیات زمان و مكان در نظر مشایخ صوفیه فرق می‌کرد.

فی المثل در آغاز ظهور تصوف، با قطع نظر از شایع و تركیهای اضافی پایه اصلی آن را همان تزهد و تعبد و تمسك فوق العاده به

---

۱. به کتابهای کشف المحجوب ص ۲۹-۲۱-۲۰ و اللمع ص ۳۵ و نیز هوادف المعادف و رساله قشیریّه مراجعه شود.

ظواهر شرع و عبادات و مقررات دینی تشکیل می‌داد ولی پس از مدتی چنانکه سابقاً نقل کردیم مشایخ صوفیه کمتر به شریعت عنایت و توجه داشتند و بیشتر به مسائل عرفانی از خود علاقه نشان می‌دادند و همچنین این موضوع در نوسان بود: گاهی مشایخ صوفیه به مقتضای زمان شرع را از شروط تصوف می‌شمردند و گاهی هم به ظواهر شرع اهمیت نمی‌دادند و گاهی هم قیودی می‌گذاشته‌اند.

نا اینکه پس از مدتی موضوع شریعت و طریقت در تصوف مطرح گردید و صوفیه خود را پیرو طریقت شمردند و شریعت را برای مراحل ابتدائی سلوك دانستند و کم‌کم هم حقیقت نیز اضافه شد آنگاه گذشتند: شریعت، طریقت، حقیقت!!!

## دورنمایی از تصوف در اولین دوران تکون آن

(۱۵۰-۲۵۰ هـ)

مطالعه نخستین دوران تصوف در تاریخ اسلام ده از نیمه قرن دوم هجری آغاز و در نیمه دوم قرن سوم با فوت سری سقطی (۲۰۳ هجری) مرشد و استاد جنید بغدادی پایان می‌یابد. نظر به خصوصیات و امتیازاتی که از نقطه نظر طرز صوفیگری و وضع خاص فرقه نیمه متشکل صوفیان در این دوره کوتاه مشاهده می‌شود و نیز به جنب اختلاف فکری و عملی که بین صوفیان این دوره و صوفیان دوره‌های بعد وجود دارد حائز اهمیت فراوان بوده و از نظر درک ماهیت این جنبش حاد فکری و چگونگی تطورات و تحولات زیادی که در آن رخ داده است بحال ضرورت را دارد و درحقیقت می‌توان گفت که مطالعه دقیق مشخصات و خصوصیات این دوره اساس بررسیها و استنتاجات تاریخی بعدی را تشکیل می‌دهد.

آنچه بطور اجمال در این باره می‌توان گفت این است که تحریف در این دوره مراحل ابتدائی خود را می‌پیمود و اصول و تعالیم اساسی آن از یک نوع زهد افراطی و رهبانیت و فقر اختیاری و ریاضت سنی و صورت ساده‌ای از باطن‌جوئی شریعت اسلام تجاوز نمی‌کرد و صوفیان سرشناس آن دوره از قبیل ابوهاشم کوفی و داود طائی و ذوالنون مصری

و معروف کرخی و ابراهیم ادهم و حاتم اصم و ابو حامد بلخی و محاسبی و ابوالعباس حمزة بن محمد هروی و سری سقطی و یحیی بن معاذ بطور متفرق در شهرهای کوفه و بصره و شام و مصر زندگی می کردند و هنوز مرکز ثابتی برای صوفیان بوجود نیامده بود.

صومعه ها و خانقاه ها بیشتر جنبه خصوصی و فردی داشت و موضوع ارشاد و مراسم و آداب مرید و مرادی نیز شکل منظم و مرتبی به خود نگرفته بود.

افراد این فرقه با وجود اینکه معمولاً مورد اعتراض فقها و دانشمندان دینی بودند و از نظر مبانی اسلامی روش آنان افراطی و منحرف و مورد نکوهش قرار می گرفت ولی آنها توانسته بودند با همان روش خاص و منطقی به ظاهر جالب خود افکار عمومی را به خود جلب نموده محبوبیتی کسب نمایند و همین توجه و محبوبیت عمومی بود که آنان را در برابر مخالفین سرسخت و نسبت انحراف و زندقه حمایت و تشویق می نمود.

این محبوبیت بیشتر معلول دو جهت بود یکی اینکه تعلیمات و دستورات عملی و اخلاقی نه اسلام در زمینه زهد و عدم دلبستگی یکجانبه نسبت به زخارف و مشتهیات دنیوی داشت در اذهان عموم مسلمین رسوخ و جا گرفته و مردم مدح زهد را در کتاب و سنت خوانده و یا شنیده بودند و پارسائی و وارستگی در نظر آنان یکی از بزرگترین فضائل و کمالات اخلاقی و معنوی محسوب می شد.

و از این رو چون صورت ظاهر صوفیان و تارکین دنیا راسی دیدند گفتارهای دقیق و جالب و روش تعبد و ریاضت کشی و ترهد آنان را به حساب زهد اسلامی گرفته و بدان به نظر اعجاب و تحسین می نگریستند و البته شدت علاقه ای که صوفیان این دوره نسبت به آداب و ظواهر شرع و حتی مستحبات از خود نشان می دادند خود

در جلب توجه عامه تأثیر بسزائی داشت بخصوص اینکه این عده ظاهراً از هر نوع اتهام مربوط به دنیاپرستی بر کنار بودند و به گرد ریاست و جاه‌طلبی و مرید و مرادی و اخاذی از مردم نمی‌گشتند و برخلاف صوفیان دوره‌های بعد از برتری‌جوئی و بدگوئی از پیروان شریعت و فقها و دانشمندان اسلامی و دسته‌بندی علنی احتراز می‌جستند. جهت دیگر که اقبال و محبوبیت عامه را نسبت به این عده ایجاب می‌نمود وضع فاسد اجتماعی و اخلاقی آن دوره بود که مردم را از دستگاه حاکمه و وضع تجمل‌پرستی و عیاشی طبقات دنیاپرست و ستم‌پیشه بیزار و از دنیاداری متنفّر می‌ساخت و طبیعی است بر اثر فشاری که از احساس ظلم و فساد بر روح و احساسات دینی مردم وارد می‌شد آنان را به عصیان و بدبینی و یک طرز تفکر منفی درباره وضع موجود سوق می‌داد و عکس‌العمل این روحیه و طرز تفکر عثمان اقبال و توجه به مردمانی بود که بصورت ظاهر، خود را از سام آرایشهای دنیوی بدور داشته و به همه چیز دنیا پشت‌با زده و زهد و پارسائی پیشه نموده بودند.

این موضوع بقدری در روحیه عامه مسلمین تأثیر داشت که حتی هارون‌الرشید خلیفه مقتدر عباسی به ناچار بنابه مشورت و صلاح‌دید دوران‌دیشان و وزرای دربار از این نکته حساس استفاده نموده و بنبانه برای دیدار فضیل عیاض زاهد معروف آن زمان به دلبه محقر وی رفت و از او پندها و اندرزهای فراوان گرفت!

و نیز چندین بار دیگر با افراد سرشناس این فرقه در دربار خلافت تماس گرفت و در برابر نصایح و اندرزهای امرانه آنها حسمه فشرد و اشکها ریخت.

در اینجا بمنظور مطالعه و بررسی وضع صوفیگری و خصوصیات

صوفیان این دوره از توضیح و تشریح چند موضوع که در حقیقت می‌توان آنها را بعنوان مشخصات اصلی این دوره معرفی کرد ناگزیریم.

### رهبانیت و ترك دنیا اولین شکل تصوف

همانطوری که در ضمن بحثهای گذشته اشاره نمودیم اولین شکل تصوف که بطور بیسابقه از نیمه قرن دوم هجری در تاریخ اسلام ظاهر گشت همان روش رهبانیت و ترك دنیا بود که به جای تعلیمات معتدل اسلامی بعنوان اهد و پارسائی در میان جمعی از افراطیون مسلمان که عده‌ای از آنان تازه مسلمان نیز بودند رواج پیدا کرد.

طرز فکر عجیب و رفتار خشن این عده درباره دنیا و مظاهر آن از نمونه‌ها و داستانهای که ذیلاً از کتابهای بیوگرافی صوفیه از قبیل تذکرة الاولیاء و نفعات الانس نقل می‌شود بخوبی نمایان است.

داود طائی متوفای سال ۱۶۵ هجری گوید: ای پسر اگر سلامت خواهی دنیا را وداع کن، اگر کرامت خواهی، بر آخرت نیز تکبر گوی! گویند وی پس از آنکه به ملاقات حبیب راعی رسید دیگر روی از دنیا برتافت و کتب خویش در آب انداخت و از مردم عزلت گرفت و اعراض از دنیا را تا آن حد رسانید که نان در آب می‌نهاد و آن را می‌آشامید تا خوردن و آشامیدن را یکی کند.

گویند خانه وسیع و بزرگی داشت و هر قسمت از آن ساختمان نه ویران می‌شد به قسمت دیگر می‌رفت از او پرسیدند چرا نعمیرخانه نمی‌کنی گفت با خدا عهد کرده‌ام که به آبادانی دنیا نپردازم و بدین ترتیب تمام خانه او ویران گردید.

از داود پرسیدند چرا ازدواج نمی‌کنی گفت جرئت فریب دادن زن مؤمنی را ندارم!

در تذکرة الاولیاء نقل می‌کند که روزی هارون الرشید بتا به



شفاعت و وساطت ابویوسف قاضی معروف به‌خانه داودطائی باریافت  
و به‌وعظ و نصیحت وی گوش فراداد و بسیار اشک فشاند!

ابراهیم ادهم که در بین سالهای ۱۶۱-۱۶۶ از دنیا رفته‌است  
در کتب صوفیان داستان شگفت‌انگیزی دارد که با مختصر تأمل و مقایسه  
با شرح حالی که به‌بودا نسبت داده‌اند خیالی بودن آن روشن می‌شود.  
مشروح این داستان در تذکرة الاولیاء نقل شده ولی ما به‌جهت اختصار  
به نقل تفصیلات آن اکتفا می‌کنیم.

بنا به نقل اخیر ابراهیم ادهم از شاهزادگان بدخ بوده و وقتی  
بعنوان تفریح به شکار رفته بود صدائی شنید که هان ابراهیم را برای  
این کار نیا فریده‌اند.

در همان حال انقلابی در وی پدید آمد، توبه کرد و سر به مکه  
نهاد و با عده‌ای از سران صوفیه آن زمان ملاقات نمود و دست به طریقت  
زد.

گویند ابراهیم ادهم و علی بکار و حذیفه سرعشی و سلم خواص  
دوست یکدیگر بودند و عهده نموده بودند که چیزی جز حلال نخوانند  
و چون از یافتن حلال بی‌شبهه باز ماندند به مقدار ضرورت اکتفا نمودند  
تا آنجا که نقل می‌کنند روزه‌های عفتکی می‌گرفت و روزهای جمعه  
با نیمه نمان افطار می‌کرد، در تذکرة الاولیاء می‌نویسند: وی پس  
ترتیب نه سال در غاری بسر برد!

از معروف لرخ می‌توفای ۲۰۰ هجری نقل می‌کنند روزی کسی  
از او نصیحت خواست وی گفت بترس از آنکه خداوند ترا در شبی  
درویشان و مسکینان بیند.

گویند وی پس از آنکه به آیین اسلام گروید به داودطائی دوست  
و به ریاضت و ترك دنیا پرداخت تا به زهد و تصوف معروف گشت از  
گفتار اوست که از وی نقل می‌کنند که گفت من راه و روشی می‌دانم

که انسان را به خدای می‌رساند و آن اینکه از کسی چیزی نخواهی و مالک هیچ چیز نشوی تا کسی از تو چیزی نخواهد! و در آخرین دقایق عمر خود وصیت کرد که تنها پیراهن وی را به صدقه دهند تا همان‌طوری که برهنه به دنیا آمده از دنیا نیز برهنه رود.

فتح بن علی الموصلی متوفای ۲۲۰ هجری نیز از زهاد و تارّ دین دنیا محسوب می‌شود گویند روزی به ملاقات بشر حافی که از زهاد افراطی معروف آن زمان بود و به سال ۲۲۷ از دنیا برفته است آمد و خوردنی خواست و پس از صرف طعام مقداری نیز در گوشه گلیم نهاد و به همراه برد. دخترکی این بدید و زبان به اعتراض گشود که گویند فتح پیشوای متوکلان است و وی اینک طعام با خود می‌برد. بشر حافی چون این سخن بشنید گفت: فتح به شما درس توکل می‌آموزد که چون تو دل صحیح شود چنین کاری خلاف نباشد!

گویند روز عید اضحی از کججه‌ای می‌گذشت دید مردم قربانی می‌کنند و از مشاهده آن انقلابی در او پیدا شد و گفت بارخدا یا تودانی که من از مال دنیا چیزی ندارم که قربانی کنم من این دارم در این هنگام انگشت برگلو نهاد و در خاک غلتید و بدین طریق چشم از جهان بریست.

دیگر از صوفیان معروف این دوره حاتم بن عنوان اصم است که سال وفات او را ۲۳۷ هجری نوشته‌اند. از وی نقل می‌کنند که گفت: هر کس به طریق تصوف آید باید چهار نوع مرگ بر خود هموار سازد:

۱. مرگ سفید که عبارت از گرسنگی است.

۲. مرگ سیاه که صبر و تحمل نمودن در مقابل آزار مردم است.

۳. مرگ سرخ که عبارت از مخالفت با نفس و مشتهیات آن

است.

۴. مرگ سبز که برای پوشش و لباس پاره برهنه دوختن است.

و نیز گوید هر بامداد شیطان به من می گوید: چه خواهی خورد؟  
 من نیز در پاسخ می گویم: مرگ! می گوید: چه خواهی پوشید؟ پاسخ  
 می دهم: کفن! بالاخره می پرسد: کجا خواهی بود؟ می گویم در گور!  
 از سران بزرگ صوفیه این عصر حارث محاسبی متوفای ۲۴۳ هجری  
 است که تعلیمات و گفتارهای وی در تصوف نقش مهمی داشته  
 و عده ای از صوفیان دوره های بعد طریقه خود را منسوب به وی دانند.  
 گفتارهای وی در زمینه زهد و رضا و تواضع و محاسبه شبااعت زیادی  
 به تعلیم انجیل و رهبانان مسیحی دارد.

گویند وی کتابهایی نیز در زمینه های فوق به رشته تحریر آورده  
 است که از آن جمله کتاب **التفکر والاعتبار** را می توان نام برد.

حارث محاسبی عقیده خاصی درباره رضا دارد وی مرتبه رضا را  
 از حالات (به اصطلاح صوفیه) می داند که از اسرار کثسابی و اختباری  
 نبوده بلکه حالتی است که در ضمن مراحل سلوک به سالک دست می دهد  
 به عقیده وی کسی می تواند راه به مقامات سلوک باید که نفس خود را  
 به ریاضت و مجاهده رام کرده باشد.

ابو عبدالله حنیف شیرازی متوفای ۳۳۱ که خود از مشایخ  
 بنام صوفیان دوره دوم بشمار می رود درباره وی گوید: از مسایخ و سران  
 متقدم پنج کس شایسته پیروی صوفیان است و بقیه را تنها قبول باید  
 و از آن پنج تن ابتدا حارث محاسبی را بشمار می آورد. آنگاه می گوید:  
 چون ایشان بین علم و حقائق طریقت تصوف جمع نموده اند.

یکی دیگر از بنیانگذاران اولیه نهضت تصوف ده از بزرگترین  
 شخصیتها و استوانه های تصوف در دوره اول بشمار رفته است شخصی  
 است به نام ذوالنون مصری که داستانهای اسرارآمیز و نراز عجایی از  
 او نقل کرده اند و گویند وی را مردم مصر زندیق و آدم مرمری می دانستند.  
 وی مرد سیاحی بوده و خاطرات عجیبی از مسافرنهای وی نقل

می‌کنند که از آن جمله ملاقات با یک‌عده افراد مرتاض و تارك دنیا و شوریده دل می‌باشد، ولی مشخصات و نام و نشان این افراد همچنان مجهول و نامعلوم مانده و تذکره‌نویسها در این باره به‌عناوین مبهمی اکتفا نموده‌اند و هیچ بعید نیست که داستانهای مزبور نیز مانند داستان ابراهیم ادهم و سایر حکایات حیرت‌انگیز دیگری که از مشایخ قدیم خود نقل می‌کنند ساخته خیال‌پردازیهای صوفیانه پیران مریدبرور باشد.

تنها در این میان از شخصی به‌نام اسرافیل نام برده شده که گویا ذوالنون به‌جهت مسئله‌ای برای دیدار وی به‌غرب رفته است. در تفهات‌الافس شخص نامبرده را چنین معرفی می‌کند: اسرافیل از مقدمان است شیخ‌الاسلام گفت که وی از پیروان ذوالنون مصری است از مغرب بوده و به‌مصر رسیده بوده وی را سخنان است بسیار در زهد و توکل و معاملات نیکو.

گویند ذوالنون مصری طریقه زهد و ریاضت‌کشی و توکل را از شخص زاهدی که در خارج شهر در صومعه‌ای بسر می‌برده فرا گرفته و پس از ملاقات با وی طریقه تصوف را پیشه خود ساخته است.

ذوالنون مصری می‌گوید: زاهد مزبور را دیدم خویشتن را از درختی آویخته و با خود چنین می‌گفت: ای تن بامن مساعدت کن برای عبادت و بندگی و گرنه همچنین بدارم تا از گرسنگی جان دهی با مشاهده این حالت حالم منقلب شد و گریه به‌من دست داد عابد صدای گریه مرا شنید و آواز داد کیست که بر کسی که شرمش اندک و جرمش بسیار است رحم می‌کند، نزدیک رفتم سلام کردم و از حالش جويا شدم گفت تن من با من قرار نمی‌کرد و می‌خواهد با مردم معاشرت و آمیزش کند، چون حالت تعجب مرا دید گفت ندانسته‌ای که معاشرت با خلق همه چیز بدنبال آرد آنگاه گفت اگر از من زاهدتر خواهی به

این کوه بشتاب ذوالنون می گوید: چون به آن کوه رسیدم جوانی دندم در صومعه نشسته و یک پای خویش بریده و به پیرون صومعه انداخته است نزدیک شدم و سلام کردم از حال وی اسفسار نمودم گفت روی بر در صومعه نشسته بودم زنی از اینجا بگذشت، دلم براو متمایل گشت و به قصد تعقیبش یکپای از صومعه بیرون نهادم آوازی شنیدم که سرمنداری پس از سی سال عبادت اطاعت شیطان می شنیدم از این روی آن پای را بریدم تاچه پیتش آید آنگاه او نیز مرا به سردی زاهدانه از خود حواله داد که به ملاقات وی نیز نائل گشتم...

دیگر از صوفیان معروف این دوره سری سقطی متوفای سال ۲۴۳ هجری و شاگرد معروف درخی است که به زهد و ریاضت و ترک دنیا اسرار داشت.

گویند ابتداء کانی داشت روزی بازار آتس گرفت و د دان وی نیز در کام آتش فرو رفت جریان را به اطلاع سری رسانیدند در سطح گفت من نیز فارغ شدم! و از آن پس تمام دارائی خود را به درویشان داد و ترک دنیا پیش گرفت.

شاگرد وی جنید بغدادی می گوید: سری سقطی را جز به بیماری مرگ به حالت خواب ندیدم!

و نیز ابو حامد بلخی متوفای سال ۲۴۱ هجری و ابو تراب نخسبی متوفای ۲۴۵ و زکریا بن یحیی هروی متوفای ۲۵۵ و یحیی بن معاذ رازی متوفای ۲۵۸ هجری را از صوفیان این دوره بشمار آورده اند که در شرح حال همه آنها موضوع ترک دنیا و ریاضت کشی و زهد بیس از حد به توجه خواننده را جلب می کند.

این عده معمولاً از نظر اشغالات دنیوی بیخار بودند و از شرب و کار و زن و بچه و مال و تمام مشتتهای نفسانی چشم پوشیده و در

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳.

خوراك و پوشاك به حداقل و ضروری اكتفا نموده بودند و اشراف به  
به حالت مجرد و انقطاع و صومعه نشینی پسر می بردند.

### فقر اختیاری

از این رو همواره به حالت فقر و تنگدستی زندگی می کردند و  
مماسی آنها از راه صدقاتی که از مسلمانان دریافت می نمودند تأمین  
می شد و حالت فقر در نظر آنان یکی از فضائل و امتیازات حسنه آنها  
بشمار می رفت.

چنانکه روزی مردی ده هزار درهم نزد ابراهیم ادهم آورد و  
تقدیم وی کندولی ابراهیم همه را رد کرد و در مقابل گفت: تومی خواهی  
با ده هزار درهم نام مرا از دیوان فقر محو کنی؟!؟

ابراهیم خواص که از صوفیان اواخر این دوره است می گوید:  
فقر رداء شرف و لباس مرسلین و زینت صالحین و تاج متقین... است.  
البته اصطلاحاتی که بعدها درباره فقر در میان صوفیان معمول  
گردید در گفتار صوفیان این دوره دیده نمی شود و در حقیقت فقر به همان  
معنی لغوی و جنبه عملی آن مورد توجه صوفیان این دوره بوده است  
و اما فقر به معنی عرفانی و جنبه نظری آن مانند سایر مسائل عرفانی  
دیگر مخصوص دوره های بعد می باشد.

### مشخصات دیگر این دوره

اصولاً در این دوره صوفیان زبان خاص و اسرار ناگفتنی و مطالب  
عرفانی نداشتند و اگر نغمه هایی از امثال رابعه عدویه و ذوالنون مصری  
و سری سقطی درباره معرفت و محبت و باطن جوئی شنیده می شد بسیار

۱. نقل از رساله قشیریه.

۱. الملح فی التصوف، چاپ لیدن، ص ۴۸.

ساده و سطحی بود و از مقتضیات افکار محیط و اسنباطات شخصی از احادیثی که در آن عصر نقل می‌شد و بالاخره از آنچه که از زبان رهبران و تارکین دنیای مسیحی آن زمان می‌شنیدند تجاوز نمی‌کرد.

خوانندگان محترم نمونه روش عملی و طرز فکر و گفتار عرفی این دوره را در زمینه مقام عارف و معرفت و عشق و رضا و تودل و مسائل دیگر در مباحث آینده مطالعه خواهند نمود.

بطور کلی صوفیان این عصر چندان از شریعت و متشرعه فاصله نگرفته‌اند و تنها نقطه ضعفی که در رویه آنها مورد اعتراض قرار می‌گرفت روش تند و افراطی آنها درباره ترک دنیا و بشمینه پونی و فقر بودند در نظر فقها و متشرعین مخالف روش معتدل اسلام محسوب می‌شد. اصولاً تصوف در این دوره چندان مشکل و سرافزسی به خود ندید و همانطوری که در گذشته یادآور شدیم اکثر صوفیان این دوره با سیاحت و دورگردی و خانه به دوشی زندگی می‌کردند و عمده امرار آنها در مصر و سوریه و عراق بود.

### مذهب در تصوف

مقارن با ظهور تصوف انشعابات دیگری نیز در میان مسلمان روی داد که بر اثر آن گروههای مختلفی که با یکدیگر در اصول عقاید و هم در احکام فرعی اختلاف حقیقه داشتند در جامعه اسلامی پدید آمدند.

از نظر اصول عقاید دسته‌هایی از قبیل اشعری و معتزلی و ... احکام فرعی و فقه نیز مذاهب: حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی ... آمدند.

مردم متشرع آن زمان هر کدام بنا به مقتضیات محیط و نوع شخصی و شایعاتی که جهات سیاسی نیز در آن دلب در کار بود و دوی

مذهبی را انتخاب نموده و به فتاوی بکی از چهار فقیه نام برده عمل می کردند.

در مقابل فرقه ها و مذاهب مزبور گروه ممتاز دیگری نیز وجود داشت که عمده مشخص مذهب آنها عقیده خاصی بود که آنها درباره مسئله خلافت داشتند.

آنها معتقد بودند که پیغمبر اکرم (ص) در زمان حیات خود بنا به فرمان الهی شخص علی بن ابیطالب را به امامت و جانشینی خود تعیین نمود ولی دستور پیامبر اسلام پس از رحلت وی به مورد اجرا گذاشته نشد و افراد ناصالحی زمام امور مسلمین را به دست گرفته و منصب خلافت را اشغال نمودند.

و به عقیده آنها پس از امام علی بن ابیطالب دو فرزند بزرگوار آن حضرت به ترتیب به امامت و پیشوائی دینی رسیده و پس از شهادت امام حسین بن علی امامت به فرزندان آن حضرت به ترتیبی که شخص رسول اکرم تعیین نموده بود انتقال یافته است.

گروه مزبور که به نام شیعه و در زبان مخالفین بعنوان رافضی ها اشتباه داشتند در اصول و فروع پیروائمه اهل بیت بودند و از این رو آنان را در مقابل مذاهب اربعه سابق الذکر به نام «جعفری» نیز می نامیدند.

در این میان صوفیان این دوره (۲۵۰-۱۵۰) نیز که پایند به احکام و دستورات و ظواهر شرعی بودند از نظر مذهبی از مذاهب اربعه اهل سنت پیروی می کردند و به همین لحاظ در جبهه مخالف پیروان ائمه اهل بیت قرار داشتند و با وجود اینکه متصوفه این عصر با چند تن از ائمه اهل بیت همعصر بودند ولی در تاریخ و اخبار شیعه از تماس آنان با ائمه اهل بیت جز در موارد معدودی که ذیلاً بیان می شود سخنی بمیان نیامده است.



ما در بحثهای گذشته دو مورد از این تماسهای استثنائی را از نظر خوانندگان محترم گذرانیدیم.

یک مورد مربوط به گفتگوی سفیان ثوری و جمعی از صوفیان هم مسلک او با امام جعفر صادق (ع) بود که امام بطور مشروح پاسخ اعتراضات آنها را از کتاب و سنت بیان نمود و مورد دوم دربارهٔ اعتراض صوفیه خراسان به امام علی بن موسی الرضا (ع) به هنگام اقامت آن حضرت در خراسان بود که در اینجا نیازی به تکرار آن دو نمی بینیم.

مورد دیگر ملاقاتی است که سفیان ثوری همراه با یک مرد قرشی با امام جعفر صادق (ع) می کنند و ما اینک شرح این ملاقات را از اصول کافی در اینجا نقل می کنیم:

سفیان ثوری روزی از یک مرد قرشی ده از اهالی مکه به سوی درخواست نمود ده وی را به خدمت امام جعفر صادق (ع) راهنمایی نمود. مرد قرشی می گوید با سفیان ثوری به سوی محل اقامت امام (ع) رهسپار شدیم و هنگامی به امام (ع) رسیدیم ده امام (ع) سوار بر مرکب شده اند و حرکت نمود.

سفیان ثوری عرض کرد یا ابا عبد الله حدیث خطبه مسجد خفاف را برای ما باز نوی.

امام (ع) فرمود اکنون مرا به خود واگذار تا به دنبال تار خود بروم الآن من سوار شده ام، هنگامی که باز شدیم حدیث مزبور را برای تو می گویم.

سفیان اصرار کرد و امام (ع) را به قرآنی که با رسول خدا (ص) دارد هم داد. مرد قرشی می گوید: در این هنگام امام (ع) از سبیل آمد و سفیان از امام (ع) درخواست نمود ده هم و شاعری فرستد تا بتواند آن را یادداشت نماید پس از آنکه درخواست سفیان عملی شد امام (ع) فرمود: بنویس! بسم الله الرحمن الرحیم (در اینجا)

امام (ع) خطبه رسول الله را که در مسجد خیف انشاء فرموده بود برای سفیان املاء نمود<sup>۱</sup>.

سفیان خطبه را نوشت و بار دیگر از لحاظ امام (ع) گذرانید مرشد فرشی می گوید: امام (ع) سوار بر اسب شد و من هم با سفیان ثوری براه افتادیم...

در راه به سفیان ثوری گفتم به خدا قسم ابو عبد الله ترا به چیزی مدد ساخت نه هرگز از گردن تو ساقط نمی شود. سفیان گفت: آن مطلب کدام است؟ گفتم: سه چیز است که دل هیچ مسلمانی را از آن گریز نیست.

اول: اخلاص در عمل که ماسعنی آن را دانسته ایم.

دوم: نصیحت کردن به ائمه مسلمانان اما کیانند آن پیشوایانی نه نصیحت نمودن آنان بر ما واجب است آیا معاویه فرزند ابوسفیان است یا زبید بن معاویه و یا مروان حکم و از اینگونه افرادی که شهادت آنان مقبول نیست و نماز در پشت سر آنان صحیح نمی باشد؟

سوم: لزوم شرکت در جماعت آنان منظور از این جماعت چیست؟ اب منظور فرقه سرجه است که معتقدند کسی که نماز نخواند و روزه نگردد و از جنابت غسل نکند و لعبه را ویران سازد و با مادر خویش ازدواج نماید چنین کسی بر ایمان جبرئیل و میکائیل است و یا منظور

۱. من خطبه چنین است: نصر الله عبداً سمع مقالتي نوعاها و بلغها من لم يبلغه يا ايها الناس ليبلغ الشاهد الغائب فرب حامل فقه ليس بفقيه و رب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث لا يغفل عليهن قلب امرء مسلم اخلاص العمل لله والنصيحة لائمة المسلمين والزموم لجماعتهم فان دعوتهم محيط من ورائهم المؤمنون اخوة تكفاني دوائهم و هم يدعوني من سواهم يسمي بدمتهم ادناهم، اصول کافی.

۲. سرجه فرقه ای از مسلمین هستند که معتقدند اگر کسی ایمان داشته باشد دیگر هیچ معصیتی بر او زیانی نمی رساند و از آنجا که به عقیده این عده عمل

فرقه قدریه است که اعتقاد آنان بر این است که آنچه خدا خواست تحقق نمی پذیرد ولی آنچه مشیت شیطان بر، آن تعلق گیرد هستی یابد و یا جماعت حروریه است که از علی بن ابیطالب برائت می جویند و به او نسبت کفر می دهند یا اینان فرقه جهمیه است که می گوید هر چه هست معرفت خداست و ایمان جز معرفت چیز دیگری نیست؟!؟

سفیان با تعجب پرسید پس اینها چه می گویند (منظورش عقده اهل بیت بود) گفتم اینها می گویند: علی بن ابیطالب است آن امامی که نصیحت او بر ما واجب است و ملازمت جماعتشان هم همان اهل بیت می باشد.

مرد قرشی می گوید: سفیان چون این بشنید داغذ را گرفت و پاره کرد آنگاه به من گفت کسی را از این داغذ با خبر نکن!

در بعضی از کتب اخبار جریان تشرف داودطائی نر خسرو امام جعفر صادق (ع) نقل شده که داودطائی از امام (ع) درخواست وعظ و اندرز می کنند و امام (ع) پس از تعلیل زیاد او را به حمید حمید نصیحت نموده و در ضمن متذکر می شود که این نصایح او را سودمند

→ در رتبه متأخر از نیت و اعتماد می باشد لذا آنها را مرجند می ثوند چون ارجاء در لغت عرب به معنی تأخیر انداختن و سهل دادن آمده است.  
۱. حروریه فرقه ای از خوارج است که ابتدا آنان در حروراء یکی از دهکده های لوفه کربعم آمده و به جریان صفین اعتراض نمودند و از این جهت آن را حروریه نامیدند.

۲. جهمیه پیروان جهنم بن صفوان و از حبریه هستند و معتقد به اهل بیت معلول اراده و اخسار او نسبت انسان مانند امامی است که در آن طرف و آن طرف حرکت می دهد و همه معلول اراده می باشد و بهشت و دوزخ خلود و ابدیت نیست و ایمان عبارت از معرفت قلبی در آن شدت و ضعفی نیست عمل و رفتار ماحری در ایمان ندارد و ایمان تنها با ایمان دیگران یکسان است!! و در راه معاد بر ما - - - دارند.

نخواهد شد.

عده‌ای جابرین حیان یکی از شاگردان و اصحاب برجسته امام صادق (ع) را که در رشته‌های مختلف علوم تضلع و مهارت داشت و کتابهای متعددی در زمینه علوم گوناگون به رشته تحریر درآورده است به نام صوفی یاد نموده و از وی به «جابرین حیان صوفی کوفی» تعبیر نموده‌اند. ابن ندیم در الفهرست می‌گوید وی به نام صوفی معروف بود و علی بن یوسف قفطی در فاریخ الحکماء می‌نویسد: وی متبحر و حامل علم بود و به علم باطن اشتها داشت.

البته در اینکه جابرین حیان از شاگردان خاص امام صادق (ع) بوده شبهه و تردیدی نیست و این موضوع از کتابهایی که به قلم وی نگاشته شده بخوبی نمایان است.

یکی از رجال و شخصیت‌های بزرگ علمی معاصر در این باره می‌نویسد: سر سنجاه رساله خطی قدیمی را دیده‌ام که در تمام آن جابر می‌گوید: «جعفر (ع) به من گفت»، «جعفر (ع) بر من املاء نمود»، «مولای من جعفر (ع) بر من روایت کرد».

ولی صوفی نامیدن وی جز یک اشتباه لفظی نمی‌تواند باشد و بطوری که از شرح حال جابرین حیان برمی‌آید ظاهراً وی را به جهت فصیح و مهارتی که در علوم مختلف و از جمله علوم معقول داشته «سوفی» می‌گفته‌اند و شباهتی که بین دو کلمه «سوفی» با سین به معنی منسوب به حکمت و دوستدار فلسفه با کلمه «صوفی» بمعنی اصطلاحی آن وجود دارد مایه اشتباه و تحریف شده و از اینرو از وی به جابرین حیان صوفی تعبیر کرده‌اند.

و نیز ممکن است این تعبیر از آن جهت باشد که عده‌ای از

نویسندگان بین زهاد مسلمین و فرقه صوفیه فرقی نگذاشته و اغدب بزرگان مسلمین را که به پرعیزکاری و پارسائی و زهد معروف بودند

در ردیف صوفیان به شمار آورده اند مخصوصاً که دیده اند تذکره نویسهای صوفیه افرادی از قبیل امام باقر (ع) و امام صادق (ع) و ابوحنیفه و شافعی و احمد حنبل و اوئیس قرنی و امثال آنها را در زمره صوفیان در کتب خویش ذکر نموده اند.

بدیهی است که اعتقادی که فرقه های مذهبی مسلمین به شخصتهای مذکور دارند بدین ترتیب می تواند مایه کسب نام نیک برای صوفی که همواره مورد طعن متشرعه هستند باشد.

چنانکه شیخ عطار در تذکرة الاولیاء بایزید بسطامی را شاگرد امام جعفر صادق (ع) معرفی کرده و نیز نوشته شده که وی عنوان سقائی امام (ع) را داشته است.

ولی ابن مطلب به هیچوجه صحت ندارد زیرا وفات امام صادق (ع) در سال ۱۴۸ هجری و وفات بایزید در سنه ۲۶۱ یعنی درست ۱۱۳ سال بعد از فوت امام صادق (ع) بوده است و بنا به نقل دیگر ده جامی در نفحات الانس آن را نقل می کند بایزید بسطامی ۱۹۲ سال پس از فوت امام صادق (ع) یعنی در سنه ۳۴۰ هجری چشم از جهان پرسته است. در صورتی که جامی در نفحات الانس که بینش از تذکرة الاولیاء مورد اعتماد است می نویسد بایزید از اهل رأی بود و خون سوری در دل وی افتاد مذهب در آن پدید نیامد.

بطوری که شهرستانی در کتاب الملل والنحل می نویسد: اصحاب رأی فرقه ای از اهل سنت هستند که پیرو ابوحنیفه نعمان بن ثابت هستند.

#### ۱. نفحات الانس، ص ۵۶.

باید توجه داشت که ما ذکر بایزید بسطامی را از آن جهت در اینجا به میان آوردیم که عده ای وی را نیز از طائفه اولی و صوفیان دوره اول بصوف به شمار آورده اند ولی ما به جهت تبیین فکری که بین او و سایر صوفیان دوره اول است، می شود وی را از صوفیان دوره دوم سروده ایم.

مذهب حنفی می باشند.

تذکره نویسهای صوفیه معروف کرخی را که سر سلسله اکثر فرقه های صوفیه است دربان امام علی بن موسی الرضا (ع) بشمار آورده اند. شیخ عطار می نویسد:

نقل است شیعه روزی برادر امام علی بن موسی الرضا (ع) مزاحمت کردند و پهلوی معروف کرخی را شکستند و وی بیمار شد و چون وفات کرد همه ادیان مدعی شدند که وی از ماست و از آن جمله گروه ترسایان و جهودان بود.

باز می نویسد: پدر و مادر معروف کرخی ترسا بودند و وی به دست امام علی بن موسی الرضا (ع) مسلمان شد و از آن پس پدر و مادرش نیز اسلام آوردند.

این موضوع بقدری در میان متأخران صوفیه شهرت یافته است که اغلب مخصوصاً صوفیان ایران که پیرو مذهب تشیع هستند آن را جزو مسلمیات غیرقابل انکار تلقی می کنند و آن را بزرگترین سند تشیع معروف کرخی و صحت انتساب طریقه تصوف به ائمه اهل بیت می شمارند. بدین ترتیب که سلسله مشایخ خود را به معروف کرخی رسانیده و طریقه و خرقة وی را به امام رضا (ع) هشتمین پیشوای شیعیان نسبت می دهند.

در صورتی که این مطلب نیز با قطع نظر از اینکه ادعائی باین نبوده و فاقد سند تاریخی است از چند جهت مورد تردید است:

۱. جامی در نفحات الانس داستان فوق الذکر را درباره پدر معروف

---

۱. بعلاوه قبر معروف کرخی در بغداد است در صورتی که امام رضا در ایام ولیعهدی که مردم بر آن حضرت گرد آمده بودند در خراسان بسر می برد و هنگام حرکت از مدینه که محل سکونت آن حضرت بود از راه بصره به سوی خراسان عزیمت نموده.

کرخی نقل کرده است در کتاب نامبرده می نویسد:

نام پدر معروف کرخی فیروز و بعضی گفته اند فیروزان و بعضی گفته اند معروف بن علی الکرخی پدر وی مولی بوده دربان امام علی بن موسی الرضا رضی الله عنهما و گویند که بردست وی مسلمان شده بود روزی بار داده بود ازدحام کردند در پای آمد و در آن هلاک گشت.<sup>۱</sup>

۲. گروههای دیگر صوفیه نسبت معروف کرخی را به داود طائی و نسبت وی را به حسن بصری درست می کنند و این عقیده اختصاص به صوفیان مذهب تسنن ندارد بلکه عده ای از صوفیان پیرو مذهب تشیع نیز نسبت خرقة و طریقه خود را به حسن بصری می رسانند و جمعی حسن بصری را مرید و خرقة پوش امام علی بن ابیطالب (ع) دانسته و عده ای دیگر خرقة وی را به ابوبکر بن ابی قحافه خلیفه اول نسبت می دهند. در کتاب حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر<sup>۲</sup> که اکثر سلسله های

صوفیه به وی می رسند سلسله اسناد وی را چنین معرفی می کند:

شیخ را در طریقت شیخ ابوالفضل حسن بود به سر حسن و وی مرید شیخ ابونصر سراج بود که وی را طایوس الفقرا گفته اند و صاحب تصنیف در علم طریقت و حقیقت و او مرید ابومحمد حیدر اندلسی محمد المرتضی بوده است و شیخ ابومحمد نیز مرید چند بوده و وی مرید خال خود سری سقطی بوده و وی مرید معروف درخی و وی مرید داود طائی است و وی مرید حبیب انصاری و وی مرید حسن بصری و وی مرید امیرالمؤمنین (ع) یار و خلیفه و داماد سید رسول (س) آنگاه اضافه می کنند که شیخ ما (شیخ ابوسعید ابوالخیر) به مذهب سافعی<sup>۳</sup> انتها داشت.

موضوع انتساب معروف درخی در طریقت به داود طائی را تذکره

۱. انفعات الانس، ص ۳۹-۳۸.

۲. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ص ۱-۹.

نویسهای صوفیه صریحاً نوشته‌اند:

در تذکرة الاولیاء می‌نویسد: پس از آنکه معروف کرخ‌ی و پدر و مادرش مسلمان شدند آنگاه معروف به داود طائی افتاد و بسیار ریاضت کشید.<sup>۱</sup>

در نفحات الانی نیز در شرح حال معروف کرخ‌ی می‌نویسد: وی با داود طائی صحبت داشته است.

باید دانست «صحبت داشتن» تعبیری است که جامی در کتابش آن را برای بیان سند طریقت بکار می‌برد و منظور همان انتساب خرقه است بدیهی است اصطلاحاتی که درباره انتساب خرقه و صحبت و فرق بین پیر خرقه و پیر صحبت در نوشته‌های متأخرین صوفیه دیده می‌شود مخصوص دوره‌های بعد بوده و بیشتر بمنظور تصحیح و جرح و تعدیل سلسله سندها ساخته شده است و نمی‌تواند مفسر وقایع تاریخی محسوب گردد.

۴

۳. در کتب رجال و تراجم احوال شیعه که حاوی شرح حال و توثیق اصحاب ائمه اهل بیت و روات احادیث آنها و رجال واعیان شیعه می‌باشد چیزی در این باره دیده نمی‌شود.

بدیهی است اگر چنین مطلب اساسی صحت داشت و شخصیتی همچون معروف کرخ‌ی که شیخ و مرشد صوفیان عصر خود بود طریقت صوفیانه خود را از امام رضا (ع) اخذ نموده و یا بقول عده‌ای از صوفیه خرقه از دست امام (ع) پوشیده بود هرگز این موضوع از نظر رجال شیعه و روات دور نمی‌ماند.

در صورتی که نه تنها درباره انتساب طریقت و یا خرقه معروف کرخ‌ی به امام رضا (ع) چیزی نقل نشده اصولاً از وی بعنوان یکی از صحابه و یا دربان آن حضرت نیز توثیق بعمل نیامده است و اگر در

---

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۴۲.



برخی از کتب رجال شیعه اسمی از معروف کرخی به میان آمده ننها به اینکه شخص مجهول الهویه‌ای بوده اکتفا شده است.

بعلاوه با قطع نظر از این مشکلات پیداست که ننها دربان امام (ع) بودن و یا در ردیف اصحاب آن بزرگوار محسوب شدن برای اثبات ادعائی که نقل شد کافی نیست.

زیرا نتیجه‌ای که از این گفتار و ادعا باید گرفت این است که آیا اساس طریقه تصوف بر پایه مذهب تشیع و پیروی اهل بیت بوده و یا بر مبنای مذهب اهل سنت.

بدیهی است یک چنین موضوع مهمی با اینگونه مطالب و ادعاها درست نمی‌شود و حقیقت مطلب این است که تصوف در مراحل ابتدائی و دورانهای اولیه بر اساس مذهب سنت و جماعت بوده و سران اولیه صوفیه همه سنی و پیرو یکی از فقهای چهارگانه اهل سنت بوده‌اند.

البته نباید از نظر دور داشت که صوفیان دوره‌های بعد چندان با مذهب سرو داری نداشتند و اختلافات مذهبی را برخلاف سنون طریقت می‌دانستند.

ولی همانطوری که یادآور شدیم صوفیان دوره نخستین تصوف از آنجا که به شریعت نزدیکتر بوده و هنوز با مطالب عرفانی و توجهات و تأویلات ذوی انس نگرفته بودند لذا تبعیت از یک مذهبی برای آنها کاملاً امر طبعی محسوب می‌شد.

چنانکه ذوالنون مصری شاکرد مالک انس بوده و مذهب سنی را داشته است و در طریقت نیز پیرو اسرافیل ده و عرب بوده است و نیز داود طائی شاکرد و پیرو مذهب ابوحنیفه بوده و سنی حنفی.

۱. نفحات الانس، ص ۳۲.

۲. همان منبع، ص ۴۱.

احمد حنبل مصاحبت داشت و با وی همعقیده بود.

در جریان اختلافی که درباره مسئله «مخلوق بودن قرآن» اتفاق افتاد بشر حافی در خانه نشست ولی احمد حنبل وارد میدان شد بر بشر حافی اعتراض کردند چرا از خانه بیرون نمی‌شوی و سخن نمی‌گوئی و نصرت دین و تقویت اهل سنت نمی‌کنی بشر در پاسخ گفت: احمد حنبل در مقام پیغمبران استاده است، که چون وی تواند کرد مرا آن نیست<sup>۱</sup>.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء فضیل بن عیاض و ابراهیم ادهم و بشر حافی و داود طائی و عبدالله مبارک را از شاگردان ابوحنیفه می-شمارد<sup>۲</sup>.

برای آشنائی بیشتر به کتابهای جون الملع، کشف المحجوب شرح حال شیوخ و رضوان اکبر، صفحه ۵۲ و شرح نهج خوئی، جلد ششم، صفحه ۲۷۶-۲۳۹ مراجعه شود. <sup>۳</sup>

۴. موضوع دیگر که از نظر تشخیص مذهب صوفیان دوره اول که در حقیقت بنیانگذاران تصوف می‌باشند شایان توجه و مطالعه است یک سلسله روایات و احادیثی است که در کتب حدیث شیعہ درباره ذم و طرد فرقه صوفیه و مسلک تصوف به چشم می‌خورد.

این احادیث که بسیاری از آنها شدیدالحن نیز می‌باشد فرقه پیشرو صوفیان را آنه معاصر ائمه اهل بیت بودند بعنوان یک دسته منحرف و گمراه کننده و ضد اهل بیت، معرفی می‌کنند و در قسمتی از این روایات لعن و طرد صوفیه بطور صریح دیده می‌شود.

برای اینکه خوانندگان محترم با لحن این احادیث آشنا شوند بجاست که قسمتی از آنها بعنوان نمونه در اینجا نقل گردد.

۱. ایضاً، ص ۴۴.

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۸۶.

بزنطی از اسمعیل بن یزید از امام علی بن موسی الرضا (ع) نقل می‌کند که امام فرمود: «کسی که به نزد او ناسی از صوفیه برده شود و نسبت به آنها ابراز تنفر و مخالفت نکند این چنین کسی از ما نیست و کسی که آنان را انکار نماید چنانست که در رداب پیامبر خدا با کفار جهاد کرده باشد».

از بزنطی نقل شده که گفت سردی از اصحاب ما به امام صادق - جعفر بن محمد (ع) گفت: در زمان ما دسته‌ای پیدا شده‌اند که به آنها صوفیه گفته می‌شود شما درباره آنها چه می‌فرمائید؟ امام فرمود آنان دشمنان ما هستند هر کسی به سوی آنها اظهار تمایل کند از آنها محسوب می‌شود و با آنها محشور خواهد شد. زود است که عده‌ای از مدعیان دوستی ما اهل بیت نسبت به آنها تمایل خواهند نمود و خود را تشبیه به آنها کرده و به نام و لقب آنها ملقب خواهند شد و گفته‌های آنان را تأویل و توجیه خواهند کرد آگاه باش! هر کس به آنها تمایل نماید از ما نیست و من از او بیزارم و هر کس نسبت به آنان ابراز مخالفت و انکار نماید و آنها را رد نماید مانند کسی است که نیش روی پیغمبر خدا یا ثقل جهاد کرده باشد.

سید مرتضی رازی از محمد بن حسین بن ابی الخطاب نقل می‌کند که گفت با امام هادی علی بن محمد (ع) در مسجد النبی بودم عده‌ای از اصحاب آن حضرت به خدمتش رسیدند و در میان آنها ابو هاشم جعفری - حضور داشت که مردی سخنگو و پیش امام هادی (ع) دارای حریم و منزلت ارجمندی بود مدتی نگذشت که جماعی از صوفیه وارد شدند و در گوشه‌ای به حالت دائره‌ای نشستند و سرود بهائیان را می‌خواندند «لا اله الا الله» نمودند در این هنگام امام هادی (ع) فرمود: بدان مردم

۱. مفتی البهادر ج ۱۲ ص ۵۷.

۲. همان منبع ج ۱۲ ص ۵۱.

فربیکار توجه نکنید اینها هم پیمانان شیاطین و ویران کننده مبانی  
 دین هستند. اینها برای کسب استراحت و لذت بدنی خود را زاهد  
 قلمداد می کنند و شب زنده داری را وسیله شکار حیوانات قرار داده اند  
 و عمری را به اظهار گرسنگی می گذرانند تا مردمان خر را پالان بنهند  
 و از آنها سواری بکشند. اینان ذکر تهلیل نمی گویند مگر برای اینکه  
 مردم را فریب دهند خوراک خود را کم نمی کنند مگر برای اینکه  
 قدح را پر کنند و دل مردمان احمق را بربایند، با مردم با کمال دوستی  
 و اظهار محبت گفتگو می کنند تا آنها را به چاه اندازند. اوراد آنان  
 رقص و کف زنی است و اذ دارشان آوازخوانی و غنا. آنان را جز اشخاص  
 نادان پیروی نمی کند و کسی جز احمقان به آنها عقیده مند نمی گردد.  
 هر کس به زیارت یکی از زنده ها و یا مردگان آنان برود چنان است  
 که به زیارت شیطان و بت پرستان رفته باشد و هر کس به یکی از آنان  
 کمک نماید مانند کسی است ده یزید و معاویه و ابوسفیان را یاری  
 کرده باشد در این هنگام یکی از یاران آن حضرت پرسید: اگر چه به  
 حقوق شما اقرار نماید؟! محمد بن ابی الخطاب می گوید: امام به  
 حالت غضب آلودی بر وی نگرست و فرمود: این فکر را از خود  
 دور کن! کسی که به حقوق ما اقرار و اعتراف داشته باشد نسبت به ما  
 عاقب نمی شود آیا نمی دانی اینها پست ترین گروه های صوفیه هستند و  
 قریه صوفیه همگی خود از گروه مخالف ما می باشند و رویه آنها با روش  
 ما مغایر است و آنها را نمی توان جزء نصارا و یهود این امت نام نهاد  
 اینها هستند که در خاموش ساختن نور خدا کوشش به خرج می دهند  
 در صورتی که خداوند سرانجام نور خود را به کمال خواهد رسانید گو  
 ده به دام کافران تلخ و ناگوار آید.  
 سید مرتضی رازی از امام حسن عسکری (ع) نقل می کند که به

ابی‌هاشم جعفری فرمود: روزگاری بر مردم خواهد رسید که به صورت خندان و شادند ولی دل‌های آنان تاریک و تیره است سنت در میان آنان بدعت و بدعت در میان‌شان سنت شمرده می‌شود و مؤمن پیش آنها کوچک و فاسق موقر و ارجمند محسوب می‌گردد زمامداران و حکمرانان آنها ستمکار و دانشمندان همواره ملازم درگاه ستمکاران هستند.

ثروتمندان و بزرگان آنها مواد ضروری فقرا را می‌ربایند و خردسالان بر بزرگان تقدم می‌جویند هر نادانی بشر آنان داردان و هر فریبکاری فقیر محسوب می‌شود آنان بین مردان با اخلاص و رباکاران تمیز نمی‌دهند و پیش را از گرگ نمی‌شناسند دانشمندان آنها بدترین مردمان روی زمین هستند زیرا آنها به فلسفه و تصوف می‌گرایند سوگند به خدا که آنها از آینه‌توزان و انحراف‌جویانند در دوستی با دشمنان ما مبالغه می‌نمایند و شیعیان و دوستان ما را گمراه می‌کنند اگر به‌پستی برسند از رشوه سر نمی‌شوند و اگر مأیوس باشند به‌ربا عبادت می‌کنند آگاه‌باش! که آنان راهزنان طریق مؤمنان و مبین مذهب خدانشناسان و ملحدین هستند هر کس آنها را ملاقات نماید لازم است از آنها دوری بجوید و دین و ایمانی را از دستبرد آنان محفوظ دارد سپس امام (ع) فرمود: ای اباهاشم این مقصود است که پدرم از بدوانش از جعفر بن محمد علیهم‌السلام نقل نموده است که پنهان‌داران از اسرار ما است.

از امام حسن عسکری (ع) نقل شده که فرمود: ای اباهاشم جعفر صادق (ع) پرسیدند ابوهاشم کوفی چگونه ادبی است فرمود: وی شخص فاسد‌العقیده‌ای بوده و او همان کسی است که مذہبی را بدعت گذاشت که آن را تصوف می‌نامند و وی این مذہب را تشکیلی برای

۱. سفینه‌الجهاد ج ۲ ص ۵۷.

غفیده زست و نایسند خود قرار داد<sup>۱</sup>.

از پیغمبر اسلام نقل شده که به ابوذر غفاری فرمود: «هان ای ابوذر! در آخر الزمان گروهی می آیند که در تابستان و زمستان لباس بزمینه می پوشند و چنان می پندارند که بدین وسیله بر دیگران برتری می یابند اینان گروهی هستند که ملائکه آسمانها و زمین آنان را لعن می کنند».

از این قبیل احادیث، در کتب شیعه از قبیل کافی و وسائل<sup>۲</sup> الشیعه و انوار النعمانیه و حدیقه الشیعه و بحار الانوار و سفینه البحار فراوان یافت می شود و ما به جهت اختصار به چند روایت فوق الذکر اکتفا نمودیم.

### سرسلسله های صوفیه

بر اثر انشعاباتی که در قرون بعد از تصوف پیدا شد و رشته ها و فرقه های متعدد و مختلفه الفکری بوجود آمد هر دسه در صدد حفظ موقعیت خود در برابر فرقه های دیگر و گروه مشرعین برآمده و هر کدام سلسله مشایخ خود را به نحوی به صاحب پیغمبر اسلام و به یکی از ائمه اهل بیت رسانیدند چنانکه سلسله رفاعیه و حمویه، خرقه و سلسله مشایخ خود را به اسمیل بن زیاد یکی از صحابه بزرگوار و امام عقی بن ابیطالب و فرقه نقشبندیه توسط ابراهیم ادجم به امام

۱. همان منبع، ج ۲، ص ۱۰۱.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۱۱.

۳. کتبه قابل توجه آنکه مرحوم شیخ حر عاملی محدث شیرازی و مؤلف کتاب وسائل الشیعه کتاب مستفی در این باره برسته تحریر در آورده و در حدود هزار حدیث در مورد نام حروف و فرقه صوفیه در آن جمع آوری نموده است.

این کتاب که اثنی عشریه نام دارد هنوز طبع نرسیده و نگارنده آن را در کتابخانه شخصی یکی از دوستان فاضل دیده و مطالعه کرده است.

زین العابدین و سلسله شطاربسه توسط یایزید بسطامی به امام جعفر صادق (ع) و سلسله ذهبیه و بعضی از فرقه‌های دیگر توسط معروف کرخی به امام علی بن موسی الرضا (ع) نسبت داده‌اند و همچنین فرقه‌هایی که در مذهب مشایخ اولیه خود باقی مانده و بابت به تسنن بوده‌اند سلسله مشایخ خود را توسط حسن بصری به امام علی بن ابیطالب (ع) و یا به ابوبکر خلیفه اول رسانیده‌اند.

البته ما در گذشته درباره یایزید بسطامی و معروف کرخی و انتساب آنها به ائمه اهل بیت سخن گفتیم اکنون لازم است در مورد انتساب تصوف به حمیل بن زیاد و رابطه ابراهیم ادوم با امام زین العابدین (ع) نیز گفتگوئی به عمل آوریم.

با توجه به تاریخ پیدایش تصوف در میان مسلمین و آنکه موضوع سرید و مرادی و خرقة و اخذ طریقت از خصوصیات دوره‌های متأخر تصوف است جای تردیدی باقی نمی‌ماند که انتساب سلسله رفاعیه به حمیل بن زیاد مانند انتساب بعضی دیگر از فرقه‌های صوفیه به او پس قرن فقط بمنظور استفاده از عنوان و محبوبیت آنها بوده است.

بویژه آنکه این دو صحابه بزرگوار امام علی بن ابیطالب (ع) بعنوان پارسائی و صاحب سری امام و باره‌ای از اعمال «صوفی» هستند. اشتهار یافته و شیعیان نسبت به آن دو احترام و قداست خاصی قائل بودند.

گویند روزی حمیل بن زیاد در ردیف امیرالمؤمنین (ع) نشست بود در عرض راه حمیل از آن بزرگوار پرسید: حضرت حسن (ع) منی در پاسخ گفت: با حقیقت نمی‌توان ارتباط ثابت نخستین خود را و خودبینی دوری جست حمل گفت: اما من صاحب سری امام علی (ع) فرمود: بلی تو صاحب سری منی ولیکن به عنوان رسیده‌ام از آن.

۱. نورالهدایه، ص ۲۸۸.

من...، کمیل باردیگر به اصرار خود افزود و با حالت تضرع آمیخته به تعجب گفت: آیا مثل تو سائل خود را ناامید می دند؟!

آنگاه علی(ع) فرمود: حقیقت عبارت است از سبحات جلال که بدون اشاره ظهور پذیرد. کمیل به این مقدار قانع نشده خواستار توضیح بیشتر شد امیرالمؤمنین(ع) فرمود: حقیقت نابودی هر موهومی و تجلی و ظهور هر امر معلومی است. کمیل بار دیگر توضیح خواست علی(ع) پاسخ داد: نوری است که از سپیده دم ازل طلوع می کند و آنگاه آثار آن بر هیأ کل توحید تجلی می نماید. کمیل باز گفت: بیان افزون کن. در این هنگام امام(ع) که ظاهراً به گفتگو در این باره تمایل نداشت فرمود: چراغ فرو نشان که صبح طلوع نمود!

و نیز در نهج البلاغه از کمیل بن زیاد نقل می کنند: روزی امیرالمؤمنین دست مرا گرفت و بسوی صحرا روان شدیم چون به بیرون شهر رسیدیم آهی سخت برآورد و آنگاه سخنان ستین و حکیمانه ای درباره ارزش دانش و موقعیت دانشمندان بیان فرمود و در پایان سخنانش به پیشوایان دینی اشاره نموده بار دیگر آهی سخت برآورد و گفت: بسبار مشتاق دیدار آنها هستم ای کمیل اگر می خواهی برگرد.

و از آن جمله فرمود: مردم سه دسته اند: عالم ربانی، طالب علم و آموزنده ای که بر راه نجات و رستگاری است، مگس صفتان ناتوان که از هر آوازی پیروی می کنند و با هر بادی می روند اینان از نور دانش روشنی نطلبیده اند و به پایه استواری پناه نبرده اند.

ای کمیل! ثروت اندوزان هلاک شدند در صورتی که به

ظاهر زنده اند ولی دانشمندان پایدارند تا آنگاه که دنیا باقی است تن آنان از میان رفته است ولی صورتهایشان همچنان در دلها موجود می باشد. آگاه باش که در این جایگاه علوم فراوانی است (در این هنگام امام با دست خویش اشاره به سینه خود کرد) اگر فراق



گیرنده شایسته‌ای پیدا می‌کردم آری افراد تیزهوشی را می‌بایم ولی از آنها مطمئن نیستیم آنها دین را وسیله رسیدن به دنیا قرار می‌دهند و بوسیله نعمتی که خدا بر آنها داده بر بندگان خدا برتری می‌جویند و با حجت‌های الهی بر دوستان خدا اظهار غلبه می‌کنند و با کسانی را می‌بایم که در برابر ارباب دانش فرمانبردارند ولی بصیرت جامع الاطرافی ندارند با اولین شبهه شک و تردید در دلشان پدید می‌آید، بدان! نه این یکی اهل است و نه آن دیگری با اشخاص شهوت‌پرست فاسدی را می‌بینم که اسیر شهوات خویش است و با کسی را می‌بایم که همی جز ثروت‌اندوزی ندارد، اینها هیچکدام نگه‌دارنده شایسته دین نیستند شبهه‌ترین چیزها به این دو دسته (اخیر) چهاربایان چرنده هستند، آری این است که دانش به سرگت حاکمیتش نابود می‌گردد.

و نیز کمیل بن زیاد دعای بسیار پر مغز و آموزنده‌ای از امام علی (ع) نقل کرده که در شبهای جمعه خوانده می‌شود و جز اینها احادیث دیگری نیز از کمیل نقل شده که از انبوه وی را از محدث نامی شیعه نیز بشمار آورده‌اند.

از همین چند موردی که در اینجا متذکر شدیم علت انتساب بعضی از فرقه‌های صوفیه به این صحابه عالیقدر علی (ع) روشن می‌گردد. چنانکه درباره اویس قرنی نیز همین مطلب کاملاً صدق می‌کند گویند پیغمبر اسلام درباره وی ده در آن هنگام در بمن پسر می‌بود فرمود: روح رحمان از سوی بمن به مشام می‌رسد.

نقل می‌کنند روزی بمنظور دیدار و زیارت پیامبر اسلام (ص) خویش برای مدت کوتاهی اجازه مسافرت گرفت ولی اویس همگامی بر در خانه رسول‌الله در مدینه رسید که آن حضرت در خانه نبود اویس چند ساعتی به انتظار نشست تا امیرا (ص) به خانه برنگشت ۱. بقیه سخنان امیرالمؤمنین را در این باره می‌تواند در نهج البلاغه مطالعه کند.

ناگزیر بنابه عهدی که با مادر خود داشت بدون اخذ نتیجه از مسافرت خود به یمن بازگشت و هنگامی که پیغمبر (ص) به خانه رسید فرمود: نوری در این خانه می بینم چه کسی بدینجا آمده بود: گفتند شتربانی اویس نام بود که پس از مدتی توقف به یمن مراجعت نمود فرمود این نوری ده می بینم از اثر وجود وی بوده است.

گویند اویس در عبادت آن چنان بود که گاه شبی را به یک رنوع و یا به یک سجده به پایان می رسانید و از نظر زهد نیز زندگی بسیار ساده و بی آلاشی داشته و در خواب و خوراک و پوشاک با اقتصاد می گذرانید.

نقل می کنند اویس هنگامی که شنید دندان پیامبر اکرم در یکی از غزوات شکسته است بر اثر محبتی که به آن حضرت داشت دندان خویش بشکست و وی سرانجام در جنگ صفین به سپاهیان علی (ع) ملحق شد و در همان جنگ نیز به شهادت رسید.

خلاصه آنکه این دو بزرگوار محبوبیت خاصی از نظر پارسائی بین مسلمین بالخصوص شیعه داشتند و روی همین اصل صوفیان متأخر آن دو را در ردیف حسن بصری و ابراهیم ادهم و ذوالنون مصری و ابوهاشم کوفی و سفیان ثوری از صوفیان اولیه بشمار آورده اند.

در صورتی که اختلاف فاحشی بین طرز فکر و رویه عملی آن دو صحابی و این عده دیده می شود. اویس و کمیل هر دو از حقیقت زهد اسلامی پیروی می کردند و نمونه کامل پارسائی «اسلامی» بودند و در عین حال قدم به قدم از علی (ع) تبعیت می نمودند چنانکه هر دو در جنگ صفین شرکت جستند و با دشمنان علی (ع) جنگیدند.

ولی امثال حسن بصری زهد را بمعنی انقطاع از خلق و یطرفی در امور اجتماعی و سیاسی تفسیر نمودند. ما در طی مباحث گذشته در این باره بتفصیل سخن گفته ایم تذکر آن مطالب در توضیح بیشتر

این اختلاف فکری و عملی مفید تواند بود.

و اما ابراهیم ادهم؛ آنچه از کتب تذکره از قبیل حلیه الاولیاء و تذکره الاولیاء و نفحات الانس و غیره برمی آید وی از سران اولیه صوفیه بوده و در اولین جنبشهای تصوف نقش مؤثری داشته است ولی در کتب رجال و تاریخ شیعه و همچنین تذکره ها و کتب قدیمی صوفیه شاهی برای ارتباط وی با امام زین العابدین (ع) دیده نمی شود بالخصوص که وفات ابراهیم ادهم در تاریخ ۱۶۶ و یا ۱۶۱ هجری روی داده و تاریخ وفات امام زین العابدین سال ۹۰ و یا ۹۴ هجری بوده است. بدیهی است با این فاصله زیاد همعصر بودن ابراهیم با امام زین العابدین (ع) و ارتباط خاص آن دو بسیار مستبعد بنظر می رسد و نیز نباید از نظر دور داشت که ابراهیم ادهم بطوری که از شرح حال وی برمی آید دوران جوانی را در بلخ بسر برده و ورود وی به طریقه تصوف پس از ازدواج و پدر شدن وی اتفاق افتاده است بعلاوه همانطوری که گفته شد شیخ عطار وی را از شاگردان ابوحنیفه یاد نموده است.

### خلاصه و نتیجه این بحث

خلاصه مطالبی که در این بحث گذشت و نتیجه ای که از نظر تاریخی می توان از آن گرفت این است که باید گذاران اولیه طریقه تصوف به طبقه اولی و حران اولیه تصوف بشمار می روند همگی از مذهب اهل سنت بوده و نه تنها مدرك و شاهد قانع کننده ای برای تشیع و ارتباط خاص آنها با ائمه اهل بیت (حد از نظر رجال و تاریخ شیعه و چه از نظر تذکره های قدیمی صوفیه) در دست نیست بلکه مطالب و شواهدی که تا کنون گفته شد و نیز کتابهایی که از زمانهای قبل از عصر صفویه (که تصوف رنگ تشیع به خود گرفت) که از

مشایخ صوفیه بازمانده است بهترین گواه و دلیل تسنن مشایخ اولیه  
تصوف محسوب می گردد.

اصولاً با قطع نظر از مطالبی که در گذشته یادآور شدیم تنها  
مطالعه کتبی از قبیل؛ اللمع فی التصوف و کشف المحجوب و رساله  
قشیریہ و تذکرۃ الاولیاء و نفحات الانس کافی است که موضوع مذهب  
را در مراحل اولیه تصوف بطور غیرقابل تردیدی روشن نماید.

## بخش سوم

# سیر تصوف و تطورات آن در قرون اولیه اسلامی

دوران دوم (۲۵۰-۵۳۵۰هـ)

## نهضت نوین تصوف

گفتیم تصوف پس از آنکه در نیمه اول قرن دوم به صورت یک طریقه زهد افراطی پیدا شد گرچه ابتدا جندان استباز و ظهوری ندانند ولی ذوالنون مصری در اواخر قرن مزبور علناً از آن سخن بمیان آورد و در زمان سری سقطی نیز اساس و اصول اولیه آن مشخص گشته استباز و اب و رنگ تازه ای یافت و بدین ترتیب از نیمه دوم قرن سوم با فوت سری سقطی تصوف به دست جنید بغدادی سپرده شد.

از این تاریخ تصوف وارد مرحله نوینی شده و در حقیقت دوره دیگری را که بنام آن را دوران طلایی تصوف نامید آغاز می نماید. در این دوره تصوف تشکل خاصی به خود گرفت و صوفیان بصورت یک دسته ممتاز و مشخصی ظاهر می گردند و در نتیجه صوفیگری از صورت پراکنندگی به تجمع و مرکزیت گرائیده و حوزه مستقلی در شهر بغداد پیدا می کند.

جنید بغدادی که باید وی را بنیانگذار نهضت نوین تصوف در قرن سوم و چهارم دانست و بیش از مشایخ و پیران معاصر خود ریاست و تربیت سالکان طریقه تصوف را عهده‌دار بود خود در بغداد بسر می‌برد و اکثر صوفیان این دوره نیز در بغداد بودند و به نارسالوک اشتغال می‌ورزیدند و عده‌ای از آنان پس از مدتی به اطراف پراکنده می‌شدند.

از مشایخ معروف این عصر می‌توان ابوسعید خراز متوفای سال ۲۸۶ هجری و ابوالحسن نوری متوفای ۲۹۵ و سهل بن عبدالله تستری متوفای ۲۸۳ و بایزید بسطامی متوفای ۲۶۱ و عمرو بن عثمان مکی صوفی متوفای ۲۹۶ را نام برد.

گرچه مشایخ مزبور معاصر جنید بغدادی محسوب می‌شدند ولی به اندازه‌ی در تحولات جدید تصوف نقش مؤثری نداشتند و اغلب مشایخ و صوفیان دوره بعد از تربیت شدگان جنید بغدادی می‌باشد و «حلقات» نیز ده بمنزله جلسه تدریس علم طریقت و شیوه سلوک نصوف و محفل علمی صوفیان بشمار می‌رفت بیشتر به دست جنید اداره می‌شد. تا آنجا که امثال ابوسعید خراز و رویم و ابوالحسن نوری از بزرگان مشایخ این عصر خود را در ردیف شاگردان جنید می‌پنداشتند و نسبت به وی به نظر استادی می‌نگریستند، در صورتی که نویسندگان متأخر صوفیه این موضوع را به تواضع آنها حمل کرده و حتی آن را برجسته نیز مقدم شمرده‌اند<sup>۱</sup> و بقول شیخ عطار مشهورترین و مقبولترین مذهب در طریقت مذهب جنید بوده است در هر حال طرز صوفیگری این عصر کاملاً باروش عملی و طرز تفکر صوفیان اولیه تفاوت داشت و مطالعه

---

۱. به نفعات الانس، ص ۷۲ و ۹۵ و تذکره الاولیاء، ج ۲، ص ۴۲ مراجعه شود.

و بررسی این اختلاف می‌تواند برای ما از دو نظر مفید واقع شود.  
۱. از نظر درك ماهیت تصوف و تحولات جدید آن در دوره

دوم.

۲. از نقطه نظر درك پیدایش و چگونگی این اختلاف و عدل و عواملی که در آن تأثیر بخشیده است.

از آنجا که بحث در مورد دوم احتیاج به تفصیل زیادتری دارد، لذا ما آن را بخش جداگانه‌ای قرار داده و در طی آن بخش از عدل پیدایش و تحولات تصوف و منابع آن بطور مستقیم و مفصل سخن گفته‌ایم.

در اینجا ما اصول اختلافات این دو دوره را تنها از نقطه نظر سنا سائی ماهیت نهضت نوین تصوف (در دوره دوم) در تحت چند عنوان زیر بررسی نموده و آنها را به نام مشخصات این دوره می‌نامیم. مشخصات عمده مزبور را می‌توان در چند موضوع زیر خلاصه کرد:

۱. تمایل تصوف به عرفان.
۲. صوفیان به رموز و اسرار پناه می‌برند.
۳. باطن جوئی حاد و برتری حقیقت بر طریقت.
۴. تشکل و تحزب صوفیه.
۵. حلقات صوفیه.
۶. نخستین تألیفات مشایخ صوفیه.
۷. مظاهر انشعاب در تصوف و آغاز دوره سوم.

### تمایل تصوف به عرفان

در این دوره مشایخ صوفیه بجز زهد و ترك دنیا و ریاضت لشی یک سلسله مطالب دیگری را نیز مورد توجه نامل قرار داده و با

حرارت و اشتیاق زاید الوصفی از آنها سخن می‌گویند.

علاقه آنها به مسائل ذوقی جدید به اندازه‌ای است که قسمت عمده افکار آنها را به خود مشغول نموده و جنبه‌های عملی تصوف را بکلی تحت الشعاع قرار می‌دهد.

افکار و گفتار مشایخ این دوره معمولاً بر محور مطالب ذوقی و یک نوع عفته به وحدت وجود و عشق و کشف و شهود و فنا دور می‌زند که در مقایسه با افکار و گفتار صوفیان اولیه کاملاً بی‌سابقه و نوظهور بنظر می‌رسد.

در این دوره است که دعوی «انی انا الله» از صوفیان شنیده می‌شود و بایزید بسطامی داد «لیس فی جبتی الا الله» می‌زند و از کشف و شهود و معراج و فنا سخن می‌راند و ترک دنیا را سنت و در مقابل، صحبت مولا (شهود) را فریضه می‌نامد و زهد را چنین تفسیر می‌کنند:

زهد را ارزشی نیست من خود سه روز زاهد بودم روز اول از دنیا زهد ورزیدم، روز دوم از آخرت، روز سوم از آن چه غیر خداست، هاتقی آواز داد که ای بایزید تو طاقت مانداری گفتم مراد من این است که به گوش می‌آید: یافتی آنچه را که می‌خواستی و هنگامی که بروی به جهت کمی زهد و عبادت او اعتراض نمودند در پاسخ: «نعره‌ای بزد و گفت زهد و عبادت از من شکافته‌اند».

وقتی از «راه حق» از وی پرسیدند در جواب گفت: «تو از راه برخیز که به حق رسیدی.» بار دیگر از راه وصول به حق پرسیدند، چنین جواب داد: «به کوری و کری و گنگی.»

از وی پرسیدند چرا شب، نماز بجا نمی‌آوری گفت: مرا فراغت نماز نیست من گرد ملکوت می‌گردم و هر کجا افتاده‌ای هست دست او می‌گیرم.

در توصیف عارف اینطور بیان داشت: عارف آن است که در خواب



جز خدای نبیند و با کس جز وی موافقت نکند و سرخود جز با وی نگشاید.

روزی از وی دربارهٔ امر به معروف و نهی از منکر پرسیدند: در جواب گفت: در ولایتی باشید که در آن امر به معروف و نهی از منکر نباشد زیرا که هر دو در ولایت خلق است اما در حضرت وحدت نه امر به معروف است و نه نهی از منکر.

گفتند: مرد، کی به حقیقت معرفت می‌رسد؟ گفت: آنگاه که فانی گردد.

و نیز گفت: بنده را هیچ چیزی بهتر از آن نبود که فاقد همه چیز باشد نه دارای زهد باشد و نه علم و نه عمل و چون بی همه چیز باشد دارای همه چیز گردد<sup>۱</sup>.

و نیز ابوسعید خراسانی متوفای سال ۲۸۶ هجری برای اولین بار از حالت بقا و فنا و دقیق آن صحبت می‌کند و کتابی به نام امر در اسرار طریقت می‌نگارد که بر اثر افکار و مطالب عرفانی که در آن بکار می‌برد مورد تکفیر فقها و دانشمندان قرار می‌گیرد.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء ضمن اشاره به جهات فوق جمله زیر را از آن کتاب نقل می‌کند:

ان عبداً رجع الی الله وتعلق بالله وسكن فی قرب الله قد نسی نفسه و ماسوی الله فلو قلت له من این افت و این ترید لم یکن له جواب غیر الله.

ترجمه آن چنین می‌شود: بنده به سوی خدا رجوع می‌کند و تعلق به خدای می‌گیرد و در قرب خدا ساکن می‌شود در حالی که خود و ماسوی الله را فراموش کرده است. اگر از او بپرسی از تجربه‌ای که به کجا اراده کرده‌ای؟ جوابی جز خدا نخواهد داشت.

از سخنان منسوب به خراسانی است که می‌گوید: آغاز مقامات تحیر

---

۱. به تذکرة الاولیاء، شرح حال بایزید بسطامی مراجعه شود.

و فقر است سپس سرور با اتصال و از آن پس فناست با انتباه و آخرین مرحله بقاست با انتظار<sup>۱</sup>.

ابوالحسن نوری از صوفیان بنام این دوره که در سال ۲۹۵ هجری درگذشته است، فقر و انزوا را محکوم می‌کند و تصوف را برتر از آن دو و غیر قابل تعلیم می‌شمارد و آن را یک نوع آزادی و اخلاق خدائی می‌نامد و معتقد است که هرگز از راه سجاهده بدست نمی‌آید. نقل می‌کنند روزی مردی را دید که در حال نماز دست بر محاسن می‌زد وی را گفت دست از محاسن «حق» بردار و نیز گفنارها و داستانهای زیادی در زمینه شهود و مراقبت و شوق و وجد از وی نقل کرده‌اند ده فسمنی از آن در مباحث آینده به تناسب مقام نقل خواهد شد.

جنید بغدادی نیز در مسائل عرفانی و حقایق نظری چنان بود که گوی سبقت را از معاصرین خود ربوده و بعنوان بنیانگذار اصلی تصوف نظری معروف گردید. ۴

شیخ عطار درباره وی می‌گوید: جنید نخستین کسی بود که علم اشارت و اسرار را منتشر کرد و بارها به کفر و زندقه وی گواهی دادند. جنید لباس پشمینه صوفیان اولیه را به دور انداخته لباس معمولی دانشمندان را به تن کرد و گفت «لیس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالعروة» آنچه شایان اهمیت است خرقة و خرقة پوشی نیست اهمیت تنها از آن احتراق دل است و در توحید و عرفان چنان سخن راند که شاگردان وی از فهم آن اظهار عجز نمودند. روزی شبلی در مجلس جنید کلمه «الله» بر زبان راند جنید گفت اگر خدا غایب است ذکر غایب غیبت است و غیبت حرام است و اگر حاضر است در مشاهده حاضر نام او بردن ترك احترام است. گویند روزی جنید به منبر رفت و هنگامی که سخن می‌گفت از چهل نفر که در مجلس وی حاضر بودند ۱۸ تن جان

---

۱. به شرح حال ابوسعید خراز در تذکرة الاولیاء مراجعه شود.

دادند و ۲۲ تن بیهوش شدند.

جنید می‌گفت سی سال خدای به زبان من با من سخن گفت در حالی که نه جنید در میان بود و نه خلق را از آن آگاهی. روزی جنید سخن می‌گفت مریدی از جای برخاست و گفت من سخن ترا درک نمی‌کنم. جنید گفت عبادت هفتاد سال را زیرپای نه تا بدان برسی. مرید گفت نهاده ولی باز نمی‌رسم. جنید گفت اکنون سرزبرپای آر اگر نرسی جرم از من بدان.

جنید طریقه خود را چنین تعریف می‌کند: تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بمراند و به خود زنده کند. و درباره معرفت می‌گوید: معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو. گفتند زیادتین. گفت عارف و معروف او است. و نیز گوید: تا تو خدای و بنده می‌گویی از آن شرك لازم می‌آید بلکه عارف و معروف یکی است. و درباره عشق و محبت می‌گوید این حقیقت آنجا تحقق پذیرد که یکی دیگری را گوید ای من<sup>۱</sup>.

دیگر از صوفیان شوریده دل این دوره حسین بن منصور حلاج و ابوبکر شبلی است که سخنان زیادی از آن دو درباره وحدت وجود و عشق نقل شده که قسمتی از آنها در آینده از نظر خوانندگان مجرب خواهد گذشت. و از اینرو ما در اینجا به نقل نمونه افکار مشایخ این دوره اکتفا می‌کنیم و کسانی را که درصدد تحقیق هستند بدین شرح حال آنها ارجاع می‌دهیم.

برای درک طرز تفکر و روش صوفیه ی حلاج و شبلی بدینگونه ی از صوفیان این دوره هستند دافی است بدانیم که حلاج سلمه «ان الحق» می‌گفت و از وحدت و اتحاد خدا و انسان سخنان می‌سرود و شبلی نیز در عشق به خدا آن چنان بود که مانند دیوانگان خود را به آب و آس<sup>۱</sup> به شرح حال جنید در تذکرة الاولیاء و نفحات الانس مراجعه شود.

می‌زد و خویشتن را از کوه پرتاب می‌نمود بطوری که وی را به زنجیر کشیدند.

روزی جنید به نزد وی رفت دید شبلی بدن خود را مجروح می‌کند گفت چرا این چنین می‌کنی؟ شبلی پاسخ داد حقیقت ظاهر شده است طاقت ندارم می‌خواهم شاید لحظه‌ای مرا به من دهند، گویند برای اینکه همواره در حالت حضور باشد خود را در مواقع غفلت به چوب می‌بست و در تعریف تصوف می‌گفت: تصوف برقی است سوزنده و تصوف نشستن در حضرت الله تعالی است بی‌غم.

از آنچه تا کنون گفتیم این مطلب بطور اجمال بدست آمد ده تصوف در این دوره بیشتر جنبه عرفانی و نظری پیدا کرده و جنبه‌های عملی آن تحت الشعاع قرار گرفت و ریاضت‌کشی و تعب و زهد به مراحل ابتدائی سالک اختصاص یافت.

ولی تذکر این نکته نیز ضروری است که مشرب صوفیان این دوره در قسمتهای نوظهور صوفیگری یکسان نبود بطوری که در میان مشایخ این دوره کسانی نیز بودند که بین زهد و ریاضت‌دشی افراطی و مسائل جدید عرفانی و ذوقی جمع نموده و از نظریه ترك دنیا و تعب دست‌نکشیده بودند و جنبه‌های عملی تصوف را در همه حال ضروری و لازم الاجرا می‌دانستند. در حقیقت عده‌ای از قبیل بایزید بسطامی و حلاج و شبلی معتقد به لزوم ادامه جنبه‌های عملی تصوف نبودند و وجود و عدم آن را درباره کسانی که به حق واصل شده و به مرحله فنا و بقاء رسیده‌اند یکسان می‌شمردند و به عبارت دیگر در نظر آنها جنبه‌های عملی تنها بعنوان وسیله و مقدمه برای رسیدن جهات عرفانی و درك شهود و فنا و اتحاد منظور می‌گردید.

ولی عده‌ای دیگر نیز از قبیل سهل بن عبدالله تستری (متوفای ۲۸۳ هجری) و ابوحفص حداد (متوفای ۲۶۴) و عباس بن حمزه نیشابوری

(متوفای ۲۸۸) و ابو حمزه خراسانی (متوفای ۲۷۰) و شاه شجاع (متوفای ۲۷۰ یا ۳۰۰) و علی بن سهل اصفهانی (متوفای ۲۸۰) بودند که مانند صوفیان اولیه به ریاضت و زهد و فقر اهمیت فراوان قائل بودند و تا پایان عمر آن را مراعات می نمودند.

در مقابل این دو دسته عده ای هم طریقه متوسطی را انتخاب نموده بودند که در واقع باید آنان را دسته محافظه کار صوفیان این دوره نامید.

دسته اخیر با وجود توغل و علاقه وافری که به جنبه های ذوقی و مسائل جدید عرفانی داشتند معمولاً احتیاط را از دست نمی دادند و مانند دو دسته فوق به مسائل جدید که جنبه سری و پنهانی یافته بود و همچنین به فقر و خرقة پوشی تظاهر نمی نمودند.

از این دسته می توان جنید بغدادی و عمرو بن عثمان مکی (متوفای ۲۹۶) و رویم (متوفای ۳۰۳) و شیخ ابوسعید خراز را نام برد. عمرو بن عثمان شاگرد خود حلاج را به جهت تندروی وی از خود طرد نمود به همین جهت جنید بغدادی نیز حلاج را به خانه خود راه نداد. عمرو بن عثمان در جده منصب قضاوت داشت و جنید نیز در زی علماء و فقها بسر می برد و رویم بن احمد نیز مانند دنباداران زندلی می نمود.<sup>۱</sup>

### پناه صوفیان به رموز و اسرار

موضوع دیگر که از خصوصیات این دوره است رموز و اسرار است که در تعبیرات و کلمات صوفیان این عصر دیده می شود. در این دوره با پیدا شدن افکاری از قبیل وحدت وجود و اتحاد و فنا و بقاء و عشق به خدا و نظایر آنها صوفیه مورد تکفیر فنها و متشرعین ۱. به شرح حال هر کدام از آنها در تفهات الانس مراجعه شود.

واقع شده ناگزیر از مقاصد خود به اشارات و رموز تعبیر می‌کنند و به حفظ مسائل نوظهور عرفانی و ذوقی بعنوان اسرار طریقت توصیه می‌نمایند. البته عده‌ای هم بودند که از فاش کردن این اسرار خودداری نمی‌کردند و بدون اندک ترسی آنچه را که از طریقت یافته بودند اظهار می‌نمودند از قبیل بایزید بسطامی و حلاج و شبلی ده پاره‌ای از کلمات تند آنها در سابق گذشت.

جنید می‌گفت: اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عوام کفر نماید اگر عوام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند. و نیز جنید گفت: ما این علم (تصوف) را در سردابها و خانه‌ها پنهان می‌کنیم شبلی آمد و آن را بر سر منبر برد و برخلق اشکار نمود. و از همین جاست که دو طریقه «سکر» و «صحو» پیدا می‌شود اصحاب «صحو» مانند جنید و پیروان وی جانب اعتدال را در گفتار ملاحظه می‌کنند و همواره با کمالی محافظه‌کاری و احتیاط مطالب خود را پنهان و یا با اشارات و رموز تعبیر می‌کنند، ولی اصحاب «سکر» مانند بایزید بسطامی و طیفوریان که از بایزید تبعیت می‌کردند دیوانه‌وار خود را مظهر حق دانسته و هر ادعائی را از خود صحیح و بجا می‌دانستند و همین ادعاهاست که به نام «شطحیات» معروف شده است چنانکه از این شطحیات در کلمات حلاج و شبلی نیز دیده می‌شود.

### باطن‌جویی و برتری حقیقت بر طریقت

دیگر از مشخصات این دوره طرز تفکر خاصی است که در زمینه باطن‌جویی شریعت از صوفیان این دوره ظاهر می‌گردد. بطوری که در بررسی دوره اول ملاحظه شد ماهیت تصوف در

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۲۵.

آن دوره جز طریقت و سلوک عملی چیز دیگری نبود ولی در این دوره  
زمزمه حقیقت نیز به طریقت اضافه می شود و صوفیان توجه خود را بیشتر  
به همان حقیقت و معنی و باطن معطوف می دارند و چندان به ظواهر  
شریعت عنایتی به خرج نمی دهند.

بایزید بسطامی می گوید: حاجیان با تن، گرد کعبه طواف می-  
کنند و بقاء می طلبند، ولی اهل محبت با قلب خویش گرد عرش  
می گردند و لقاء می خواهند و این همه گفتگو و اشتغال و آواز و  
حرکت و آرزو که دیده می شود همه بیرون پرده است لکن درون پرده  
خاموشی و سکوت و آرامش است و ذکر کثیر به عدد نیست بلکه به  
حضور قلب است.

از معنی نماز پرسیدند گفت: نماز پیوستن است و پیوستن نباشد  
مگر بعد از گسستن و نیز از وی نقل می کنند ده گفت: اگر فردای  
قیامت مرا به انجام ندادن وظایف مؤاخذه کنند دوستر دارم از آنکه  
به انجام دادنم مسئول دارند چه هر آنچه کنم در آن «خودی» بود و  
خودی از شرک است و شرک بدتر از گناه است مگر طاعتی از من صادر  
گردد که «من» در میان نباشم!

سهل بن عبدالله تستری گوید: علماء سه قسمند اول عالمی است  
که تنها علم ظاهر داند و علم خویش را با اهل ظاهر می گوید. دوم:  
عالمی که به علم باطن آگاهی دارد و آن را با اهلش در میان می دارد.  
سوم: عالمی که علم او میان او و خداست و آن را با هیچکس  
نمی تواند بگوید.

روزی جنید به اصحاب خود گفت اگر می دانستم ده نماز مسجعی  
فاضل تر از نشستن با شصت هرگز با شما نمی نشستم. گویند از وی  
پرسیدند چرا مرقع نمی پوشی؟ گفت اگر می دانستم ده بدرق بونی

۱. نقل از تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۵۴.

کداری برمی آید از آهن و آتش لباس به پیر می کردم و لکن هر لحظه در باطن ما ندا می کنند که «لیس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالحرقة» و نیز می گفت مردانگی به سیرت است نه به صورت. بندگان دو قسمند: بندگان حق و بندگان حقیقت. حقیقت ذکر فانی شدن ذا کر در ذکر و ذکر در مشاهده مذکور است.<sup>۱</sup>

### تشکل و تحزب صوفیه

فرقه صوفیه بر اثر امتیازاتی که از نظر فکری و عملی با دیگر مسلمانان پیدا کرده بودند در این دوره بصورت یک حزب و دسته کاملاً شخصی درآمدند و در واقع تصوف از صورت انفرادی خارج شده شکل اجتماعی و دسته جمعی به خود گرفت.

در این دوره سالکان و مبتدیان معمولاً گرد شیخی جمع شده و از وی اخذ طریقت و راهنمایی می نمودند و هر مریدی مجبور بود که از او امر مرشد و شیخ خود پیروی کند.

چنانکه اولین شکل این نوع مرید و مرادی را درباره جنید و مریدان وی مشاهده می کنیم که وی حتی به بعضی از مریدان خود دستور لبریت فروشی و گدائی می دهد تا بدین وسیله کبر و نخوت مرید فرو ریزد و قابل سلوک طریقت شود.

جنید می گفت: هر مریدی که ازدواج کند و علم بنویسد از وی هیچکار برنیاید تصوف ذکر نمودن است به حالت اجتماع و وجدی است که از سماع به انسان دست می دهد و عملی است که به تبعیت انجام گیرد.

و نیز بایزید بسطامی و ابوسعید خراز و ابوبکر شبلی و دیگر

۱. نقل از تذکرة الاولیاء، شرح حال جنید بغدادی.



مشایخ این عصر هر کدام مریدهای متعددی داشتند که به ارشاد و مراقبت آنها همت می‌گماشتند چنانکه در شرح حال مشایخ این دوره داستانهای زیادی درباره روابط آنها با مریدان دیده می‌شود که ما به جهت اختصار از نقل آنها خودداری می‌کنیم.

### حلقات صوفیه

در نتیجه تشکل و تجزیه که در صوفیه پیدا شد صوفیان دامل و واصل برای ارشاد سالکان مبتدی جلساتی ترتیب دادند که در آن از راه و رسم سلوک و مطالب عرفانی و ذوقی تصوف سخن می‌گفتند و حقایق و معارف طریقت را تعلیم می‌دادند.

اینگونه مجالس که معمولاً به شکل دائره‌ای تشکیل می‌یافت به نام «حلقات صوفیه» نامیده می‌شد و بارونقترین آنها «حلقات» چند بود که عده کثیری از مریدان برای استماع و فرا گرفتن طریقت در آن حلقات گرد هم می‌آمدند.

جنید بغدادی ابتدا به دستور مرشدش سری سقطی تشکیل مجلس داد و خود می‌گوید: با مردم سخن نگفتم تا آنکه سی تن از ابدال مرا دلائل نمودند که سزاوار است که خلق را به خدای راغبانی سی. البته مجلس داری و اداره حلقات احتیاج به صلاحیت و به مقامات عالیه تصوف داشت و لازم بود شیخی که چنین مسئولیت بزرگی را به عهده می‌گرفت خود مراحل سلوک عملی را طی نموده و بدقدر دافی ریاضت و مجاهدت بر خود هموار کرده و حاصل و وقایع طریقت و حقیقت را درک نموده باشد و بهر باب درک نیل به مرحله فنا و بقا و اتصال به دستور شیخ و مربی خود به ابد دیگران مأمور شده و به اصطلاح از خدا بسوی خلق گراشده باشد چنانکه جنید به دستور سری سقطی و سبلی بنا به اجازه چند به امر ارساء و

تشکیل حلقات پرداختند.

ولی باز عده‌ای از صوفیان پخته این دوره بودند که به منصب ارتداد و مجلس‌داری چنان بنظر اهمیت می‌نگریستند که حتی امثال جنید و شبلی را نیز در این باره به باد انتقاد می‌گرفتند.

چنانکه ابوالحسن نوری روزی بانگ بر جنید زد که تو وقت سخنی و محنت صوفیان به کناری رفتی و به تحصیل علم و لادانشمندان زدی اکنون سخن این طائفه مگوی!

و نیز در تذکرة الاولیاء در شرح حال ابوالحسن نوری می‌نویسد: نقل است شبلی مجلس می‌گفت نوری بیامد و بر کناری بایستاد و بر شبلی سلام کرد آن‌گاه گفت حق تعالی از عالمی ده به گفتار خود عمل نکند راضی نشود اگر تو در مرحله عمل هستی از جاه خود را نگهدار و گرنه از آن جای فرود آی.

آنگاه می‌نویسد: شبلی چون در خود نگریست خود را راست نیافت و از منبر فرود آمد و چهار ماه در خانه نشست و بیرون نیامد.

### نخستین تالیفات صوفیه

اگرچه صوفیان این دوره روی اصل مبانی خاصی که از نظر حقیقت‌طلبی و باطن‌جوئی داشتند با عنوان ظاهری که در آن عصر شیوع داشت اظهار مخالفت می‌نمودند و مشایخ بزرگ این دوره از قبیل جنید بغدادی مریدان را از تحصیل علم منع نموده و جز آموختن آنچه را که در نماز بدان محتاج بودند تجویز نمی‌کردند. نا آنجا که جنید می‌گفت هر مریدی که علم بنویسد از وی هیچ دار بر نیاید.

۱. نفحات الانس، ص ۷۸-۷۹.

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۲، شرح حال جنید.

و اصولاً علم را حجاب اکبر می دانستند (ما در مباحث آینده در این باره مشروحتر گفتگو خواهیم کرد).

ولی باوجود همه اینها عده‌ای از بزرگان مشایخ این دوره که از علوم ظاهری نیز بهره کافی داشتند دست به تألیف کتابها و رساله‌هایی درباره دقایق طریقت و معرفت و توحید و سایر مسائل عرفانی زدند که از قسمت عمده آنها جز نام اثری باقی نمانده است.

این ندیم که خود در اواخر همین دوره زندگی می کرده است و در سال ۳۸۵ هجری بدرود زندگی گفته در کتاب معروف الفهرست قسمتی از این تألیفات را نام برده است که ذیلاً بعضی از آنها را از نظر خوانندگان محترم می گذرانیم:

۱. کتاب التفکر والاعتبار تألیف محاسبی.

۲. کتاب مکاید الشیطان و کتاب الاخلاص والنية و کتاب التقوی و کتاب زهد مالک دینار تألیف عبیدالله بن محمد بن عبید متوفای سنه ۲۸۱.

۳. کتاب المحبه و کتاب الخوف و کتاب الودع و کتاب الرهبان تألیف جنید بغدادی.

۴. کتاب دقایق المحبین. کتاب مواعظ العارفين و کتاب حسابات اهل البقین تألیف عبدالله بن سهل تستری.

۵. کتاب המתعین من السباح والعباد والمتصوفین تألیف ابوحمزه صوفی. نگارنده گوید: در کتاب تذکره صوفیه از دو تن بدانام ابوحمزه یاد شده یکی ابوحمزه خراسانی متوفای سنه ۲۷۰ و دیگری ابوحمزه بغدادی متوفای ۲۸۷ هجری و احتمال می رود مشهور ابوحمزه صوفی همین ابوحمزه بغدادی باشد که نسخه عطار درباره وی می گوید که علم اسلام حظی تمام داشت و در علم تفسیر و روایات و حدیث و احکام

رسیده بود<sup>۱</sup>.

۶. کتاب الابدال و کتاب موطن العباد تألیف ابوالحسن احمد بن محمد دینوری که آن دو را از ابو حمزه صوفی روایت کرده است.

۷. کتاب طاسین الازل و کتاب علم البقاء والفناء و کتاب الیقین و کتاب التوحید و ۲ کتاب دیگر تألیف حسین بن منصور حلاج<sup>۲</sup>.

و نیز عده‌ای از مؤلفین متأخر صوفیه یکسلسله کتابهایی را به صوفیان این دوره نسبت داده‌اند که اینک از کشف المحجوب و تذکرة الاولیاء و نفعات الانس نقل می‌شود.

۸. تصحیح الآراء، تألیف جنید بغدادی.

۹. کتاب محبت، تألیف عمرو بن عثمان مکی.

۱۰. غلط الواجدین، تألیف محمد رویم بن احمد.

۱۱. کتاب دغائب، تألیف حارث محاسبی.

۱۲. کتاب مرآة الحكماء، تألیف شاه شجاع کرمانی.

۱۳. تصانیف حاتم اصم که در تذکرة الاولیاء آنها را تصانیف معتبر و کم نظیر می‌نامد<sup>۳</sup>.

۱۴. تصانیف متعدد ابوسعید خراز که در تذکرة الاولیاء تا جیاز صد کتاب نوشته است<sup>۴</sup>.

۱۵. تصانیف ابوبکر وراق که در ریاضات و آداب تألیف نموده

است.

۱۶. تألیفات ابراهیم خواص در معاملات و حقایق.

۱۷. تألیفات ابوبکر شبلی در احادیث.

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۲۱۷.

۲. به فن خاسس از مقاله خامسه کتاب الفهرست مراجعه شود.

۳. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۲۱.

۴. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۳۴.

۱۸. کتاب الرعايه لعقوب الله، تألیف حارث محاسبی، این کتاب در سال ۱۹۴۰ در لندن به چاپ رسیده است.
۱۹. تألیف ابو عبدالله حقیف شیرازی متوفای سال ۳۳۱.
۲۰. کتاب مشاهده تألیف عمرو بن عثمان سکی، ابونصر سراج در کتاب الملح فی التصوف این کتاب را به نامبرده نسبت داده است<sup>۱</sup>.

### مظاهر انشعاب در تصوف

از آنجا که در دوره اول تصوف از مسائل فکری اختلافی برکنار بود و نیز معمولاً بطور انفرادی صورت می گرفت لذا در آن عصر اختلاف شدیدی که موجب انشعاب در طریقه تصوف گردد به ظهور نپیوست.

ولی برخلاف دوره دوم که بتدریج با پیدا شدن افکار و عقاید جدید اختلافات فکری که در حقیقت نخستین مظاهر انشعاب در تصوف بود آغاز گردید و چون صوفیگری این عصر معمولاً بصورت دسته جمعی و ارشاد و مریدپروری بوده از این رو اختلافات فکری و عملی مشایخ این دوره موجب اختلاف دسته های مریدان و بالاخره انشعاب شد بدین ترتیب طریقه های مختلفی بوجود آمد.

البته دامنه این اختلافات در هر عصری وسیعتر می گردید و هر کدام از افراد دسته های مزبور پس از احراز مقام ارشاد با همفکران و هم مسلکان سابق خود فاصله می گرفت و عقاید خاصی برای خود اتخاذ می نمود که بالاخره منجر به انشعاب دیگر و پدید آمدن طریقه و دسته ای جدید مریدان از مریدانی که تحت سرپرستی آن مریدان بودند می گردید.

اصولاً مشایخ صوفیه با وجود اصول مشرک و مبانی و افکار متفق علیه و مسلمی نه داشتند در عین حال هر کدام در طریقت آزاد<sup>۱</sup> به صفحه ۶۹ کتاب نامبرده مراجعه شود.

بودند و در انتخاب آراء و افکار نظری اعمال نظر و اجتهاد می نمودند و شخصیت فکری و سلیقه های فردی آنها نیز در این باره بسیار مؤثر بوده است.

روی این اصل دلیلی است که از دوره دوم انشعابات و تفرقه ها در مسلک تصوف پیدا شده و صوفیه بزودی به فرقه ها و دسته های مختلفی که در ماهیت تصوف و شکل صوفیگری و بالاخره در فکر و عمل با یکدیگر اختلاف نظر داشتند منشعب گردیدند و این انشعابات همانطوری که در سابق نیز گفته شد با در نظر گرفتن ماهیت تصوف و مایه های ذوقی و تخیلی آن کاملاً طبیعی بود و لذا هیچگونه استبعادی ندارد اگر مشاهده کنیم که تنها در اواخر این دوره یعنی تا نیمه دوم قرن چهارم هجری دهها فرقه مختلفه الشکل والعقیده در میان صوفیه بوجود آمده است.

در هر حال اختلاف نظری و فکری ابتدا از مشایخ این دوره آغاز گردید، چه عده ای از صوفیان به نام این دوره از قبیل جنید بغدادی، ابوالحسن نوری، ابوسعید خراز، بایزید بسطامی، حمدون قسار، سهل بن- عبدالله تسنری با یکدیگر در پاره ای از امور مربوط به طرز صوفیگری اختلاف نظر داشتند چنانکه اولین مظهر این اختلاف به صورت انشعاب به دو دسته «اصحاب صحو» و «اصحاب سکر» پدید آمد و سپس مریدان و پیروان هر کدام از مشایخ مزبور طریقه سرشد خود را مذهب خویش قرار داده طریق جدید و ممتاز احداث نمودند و از این راه فرقه های زیر پیدا شدند:

۱. «جنیدیه» که از ابوالقاسم جنید بن محمد بغدادی پیروی می کردند و از آنجا که طریقه مزبور نسبت به سایر طرق به اعتدال نزدیکتر بوده است لذا بیشتر مورد قبول واقع شده و بطوری که عطار نوشته: بیشتر مشایخ بغداد در عصر وی و پس از وفاتش به طریقه و

مذهب او بوده‌اند و در طریقت مشهورترین مذهب طریقه جنید بوده است<sup>۱</sup> طرفداران این طریقه همگی بر طریق صحوند و سعی می‌کنند که بین طریقت و شریعت و ظاهر و باطن جمع و توفیق دهند.

۲. «نوریه» که پیرو ابوالحسن احمد بن محمد النوری هستند و به موضوع «ایثار» اهمیت فوق‌العاده فائزند معتقدند که تصوف را می‌توان بدون فہر نیز سلوک نمود و آن را با معاشرت و ترک انزوا جمع نمود. هجویری در کشف‌المحجوب می‌نویسد: قانون مذهب نوری تفضیل تصوف باشد بر فقر و معاملاتش موافق جنید باشد.

۳. «خرازیہ» که پیروان شیخ ابوسعید خرازند و اساس طریقه خود را بر مسئلہ فنا و بقاء نهاده‌اند و چنانکه در سابق نقل شد ابوسعید خراز اولین کسی بود که بطور صریح و مشروح از فنا و بقا سخن گفت.

۴. «طیفوریہ» پیروان بایزید طیفور بن عیسی بسطامی که از اصحاب سکر هستند آنها صحو و خودآگاهی را حجاب اعظم می‌سمانند و سکر و مستی را نشانی زوال شخصیت آدمی و ثبیل به فنا می‌دانند بیشتر شطیحات صوفیہ از این دسته است به عقیدہ آنها در حالت سکر ارادہ و تشخیص بشری نابود می‌شود و آنچه از آنها صادر شود فعل شخص آنها نیست بلکه در حقیقت انسان به منزله آلتی برای ارادہ و فعل حق محسوب می‌شود! و از اینرو دعوی «لا اله الا ان» و «سبحان ما اعظم شأنی» و «لیس فی جبتی الا الله» و «انا الحق» و امثال آن می‌کنند!

۵. «قصاریہ» که تابع حمدون بن احمد بن عماره قصار هستند آنها را ملامیہ نیز گویند، چه طریقه آنها این بوده که خودبینی و مقبول شدن پیش مردم حجاب است و مدح و ستایش مردم سالک را از رسیدن به مراحل غائی باز می‌دارد روی این اصل معتقدند شخص

۱. تذکرۃ الاولیاء، ج ۲، ص ۷.

سالک باید تمام اعمال نیک و فضائل خود را پنهان نماید و در خلوت بین خود و خدا به آنچه شرط سلوک است قیام نماید ولی در انظار عمومی طوری رفتار کند که از اعمال نیک او بیخبر باشند و او را به اعمال ناشایست متهم و ملامت کنند.

۶. «سهیلیه» که از طریقه سهل بن عبدالله تستری پیروی می کنند و به ریاضت کشی و مجاهدت اهمیت فراوان می دهند و آن را بر دیگر وظائف طریقت مقدم می شمارند.

سهل بن عبدالله سرسلسله این فرقه مانند سایر صوفیان معاصر خود به حرف بازی و لفاظی چندان عنایتی نداشت و در مقابل عمل را وجهه نظر خود قرار داده بود. جامی در شرح حال وی می نویسد: وی در احوال قوی بوده اما در سخن ضعیف است. عطار در تذکرة الاولیاء می گوید: وی هرگز پشت به دیوار تکیه نمی داد و پای گرد نمی آورد و هیچ سؤالی را پاسخ نمی داد و پرسر منبر نیز فرامی شد.

برای اینکه با خصوصیات و طرز تفکر صوفیان این دوره بیشتر آشنا شویم لازم است در اینجا چند موضوع زیر را نیز از نظر بگذرانیم.

#### ۱. نقش ایرانیان در تصوف

البته منظور ما در اینجا این نیست که ایرانیان و عقاید و افکار ایرانی تا چه اندازه در تحولات صوفیگری در تاریخ اسلام مؤثر و ذی دخل بوده اند چه این خود بحث جداگانه ای است که در طی بخش آینده ضمن علل و منابع تصوف از آن بتفصیل سخن خواهیم گفت. آنچه در اینجا مورد نظر ما می باشد این است که همین اندازه به عنوان معرفی شخصیات مشایخ این دوره معلوم شود که عده کثیری از صوفیان این عصر ایرانی و از خراسان بوده اند و تحولات جدید تصوف نیز در این دوره به دست همین صوفیان ایرانی الاصل انجام



گرفته است. اینک نام بعضی از آنها را با ذکر تاریخ وفات در اینجا می‌آوریم:

۱. بایزید بسطامی که جد وی گبر بوده و در سال ۲۶۱ درگذشته است.

۲. ابو حفص حداد که در اصل از دهات نیشابور بوده و در سال ۲۶۴ از دنیا رفته است.

۳. ابواسحق نیشابوری متوفای سال ۲۶۵.

۴. ابراهیم ستنه هروی از معاصران بایزید بسطامی است و از شهر کرمان بوده و در هرات رحل اقامت افکنده است.

۵. فتح بن شخرف المروزی که خراسانی الاصل بوده و در سال ۲۷۳ فوت کرده است.

۶. ابومزاحم شیرازی از معاصران جنید بوده و در سال ۲۴۵ از دنیا رفته است.

۷. همدون قصار که در نیشابور بوده و به سال ۲۷۱ فوت شده است.

۸. سهل بن عبدالله تستری متوفای ۲۸۳ هجری.

۹. عباس بن حمزه نیشابوری متوفای سال ۲۸۸ هجری.

۱۰. ابو حمزه خراسانی متوفای ۲۷۰.

۱۱. ابوالحسن نوری که پدرش از اهلای بغشور است (بغشور

شهری است میان هرات و سرو) که به سال ۲۹۵ تا ۲۸۶ از دنیا رفته است.

۱۲. جنید بغدادی که در اصل از نهاوند بوده و در سال ۲۹۰

تا ۲۹۸ و یا ۲۹۹ فوت نموده است.

۱۳. نعمان بن الحسن الهمدانی از اهلای همدان که معاصر

جنید بغدادی بوده است.

۱۴. شاه شجاع کرمانی که قبل از سال ۲۷۰ و یا ۳۰۰ هجری از دنیا چشم پوشیده است.

۱۵. ابوعثمان حیری نیشابوری متوفای ۲۹۸.

۱۶. طلحة بن محمد بن محمد الصباح النیلی الحیری متوفای ۳۰۲.

۱۷. یوسف بن حسین رازی متوفای سال ۳۰۳ یا ۳۰۴ هجری.

۱۸. علی بن سهل الاصفهانی معاصر جنید و عمرو بن عثمان مکی بوده است.

۱۹. علی بن شعیب اسقا که از حیره نیشابور و با ابوحفص معاصر بوده است.

۲۰. ابوعبدالله هجری از مشایخ خراسان بوده و با ابوحفص مصاحبت داشته است.

۲۱. محمد بن فضل بلخی متوفای ۳۱۹ هجری.

۲۲. محفوظ بن محمود نیشابوری متوفای سنه ۳۰۳ یا ۳۰۴ هجری.

۲۳. ابوالعباس احمد بن یحیی شیرازی استاد شیخ ابوعبدالله حنفی بوده و بنید و سهل و رویم را دریافته بود.

۲۴. حسین بن منصور حلاج از بیضا (یکی از شهرهای فارس) بود و در سال ۳۰۳ به دار آویخته شد.

۲۵. عبدالله محمد خراز که از صوفیان ری به شمار می رفته است و قبل از سال ۳۲۰ از دنیا رفته.

۲۶. ابوالعباس بن مسروق طوسی متوفای سنه ۲۹۹ هجری.

۲۷. ابوعبدالله محمد بن حنفی شیرازی متوفای سنه ۳۳۱ هجری.

## ۲. مذهب در دوره دوم تصوف

همانطوری که سابق براین نیز اشاره شد موضوع مذهب در

نهیضت جدید تصوف چندان مورد توجه نبود و صوفیان این دوره به

اختلافات شدید مذهبی که در میان مسلمانان آن عصر درگرفته بود به دیده انتقاد می‌نگریستند و در حقیقت مقام طریقت را از این اختلافات برتر می‌پنداشتند و لذا تصوف در این دوره خود، در ردیف سایر مذاهب قرار گرفته و صوفیان مانند سایر فرق اسلامی فرقه مستقلی به حساب می‌آمدند.

شایخ صوفیه در این عصر از نظر مذهب تعصب به خرج نمی‌دادند و می‌توان گفت که از نظر اصول و مبانی خاصی که داشتند نه تابع مذهب حنفی و حنبلی و شافعی و مالکی محسوب می‌شدند و نه پیرو اشاعره و یا معتزله و یا شیعه بودند.

چنانکه هیچکدام از پیروان مذاهب مذکور نیز آنها را از خود نمی‌شمردند و حتی آنان را محکوم به فقر و زندقه نیز می‌نمودند.

جنید بغدادی که نسبت به صوفیان دیگر این عصر معادل و محافظه دار محسوب می‌شد بارها مورد نکفر فقها و منشرعن واقع شد و وی را به زندقه نسبت دادند و همچنین سایر صوفیان این دوره نه از این نسبت هیچکدام در امان نماندند.

ولی از نظر عقیده ظاهراً معتقد به عقاید اهل سنت بودند و درباره هیچکدام از آنها نسبت تشیع در لثب مربوطه دیده نمی‌شود جز ابوحنفص حداد که معتزله وی را از شیوخ شیعه امامیه به شمار آورده و نسبت زندقه به وی داده‌اند.

ولی امامیه از این مطلب ابا دانستند و از انساب وی محو و نبوی می‌جسته‌اند.

### ۳. کرامات و خوارق عادات

موضوع دیگری که در شرح حال صوفیان این دوره جلب توجه می‌کند یک سلسله کرامات و خوارق عاداتی است که سواد بسیاری از صوفیه آنها را در کتابهای خود به تفصیل نقل نموده‌اند.

این داستانها در باره‌ای از موارد بقدری حیرت‌آور و شگفت‌انگیز است که انسان را به یاد اسطوره‌های مربوط به انسانهای ماقبل تاریخ می‌اندازد. بطوری که با هیچ عقل و منطقی سازگار نبوده و برای کسانی که بایبند به تعقل هستند غیرقابل هضم و مستحیل بنظر می‌رسد. تا آنجا که عده‌ای از صوفیان متأخر ناگزیر به جعلی بودن اغلب این داستانها اعتراف نموده و چنین توجیه کرده‌اند که اینگونه داستانها از طرف مخالفین تصوف بمنظور بدنام نمودن صوفیان و تخریب طریقه تصوف جعل و به‌مشایخ بزرگ صوفیه بسته شده است ولی نباید از نظر دور داشت که اغلب این داستانها در کتاب تذکرة الاولیاء نقل شده است نه مؤلف آن خود از اقطاب و مشایخ بنام تصوف بشمار می‌رود.

در هر حال اصل تحقق کرامات و اعمال خارق‌العاده را صوفیه درباره سران خود مخصوصاً مشایخ این دوره به اتفاق پذیرفته‌اند و آن را بعنوان حقیقی از حقایق تصوف و سری از اسرار طریقت تلقی نموده‌اند و این موضوع از قدیم‌ترین کتب موجوده صوفیه مانند *المع فی التصوف* و *دساله قشیریہ* و *کشف‌المحجوب* کاملاً آشکار است و نویسندگان صوفیه درباره اقسام و کیفیات و موارد آن بتفصیل سخن گفته‌اند.

اینک برای نمونه چند مورد از کرامات مشایخ اولیه صوفیه را که در کتب صوفیه مانند *تذکرة الاولیاء* نقل شده است از نظر می‌گذرانیم: روزی یکی بر بایزید وارد شد و از حیا سؤال نمود شیخ جواب داد آن کس آب شد مردی درآمد آبی زرد دید گفت، یا شیخ این چیست؟ گفت: یکی از درد درآمد و سؤالی از حیا پرسید و من جواب دادم طاقت نداشت چنین آب شد در اثر شرم.

سهل بن عبدالله تستری ابتدا هر شبی به وقت سحر یکبار روزه می‌گشود تا آنکه هر سه شبانه روز به یک بار اکتفا نمود سپس هر پنج

شبانۀ روزی یکبار بعد هر هفت شبانۀ روز و پس از مدتی به بیست شبانۀ روز و بالاخره به هفتاد شبانۀ روز یکبار رسانید.

سهل بن عبدالله تستری گفت مردی از ابدال برمن رسید و با او صحبت کردم و از من مسائل می پرسید از حقیقت و من جواب می گفتم تا وقتی که نماز بامداد بگزاردی و به زیر آب فروشدی و به زیر آب نشستی تا وقت زوال و چون اخي ابراهيم بانگ نماز کردی او از زیر آب بیرون آمدی یک سرسوی بر وی ترنشته بودی و نماز پیشین گزاردی پس به زیر آب درشدی و از آن آب جز به وقت نماز بیرون نیامدی مدتی با من بود هم بدین صفت که البته هیچ نخورد و با هیچکس نشست تا وقتی که برفت.

جنید در خانه نشسته همه شب الله الله می گفت حکایت وی با خلیفه گفتند که خلق به سخن او در فتنه می افتند خلیفه کنیز دلی داشت به جمال او دلی نبود خلیفه عاشق او بود دستور داد تا او را به لباس فاخر بپاراستند و بیست جنید فرستادند و گفتند خود را بروی عرضه کن و حجاب بردار پس کنیز بیست شیخ آمد و آنچه دستور داده بودند انجام داد جنید را بی اختیار چشم بر وی افتاد و هیچ جواب نداد ناگهان جنید سر بر آورد و آهی کشید و در نینزك دسد و در همان حال آن کنیز جان بداد خلیفه را از این جریان آگاهی دادند آنس در جان او افتاد آنکاه بمنش جنید آمد و گفت یا سبخ آخر حضور دلب ساری داد چنین صورتی را بسوختی؟ جنید گفت ای امیر المؤمنین مرا شفقت بر مؤمنان چنین است که خواستی در باضت چهل ساله مرا بداد دمی مکن تا نکنند.

نقل است از مریدی ترك ادبی صادر شد خبر شد به مجلس شونیزیه بنشست جنید را روزی گذر به آنجا افتاد در وی نگریست آن مرد در حال از هیبت شیخ بیفتاد و سرش بشکست و خون روان شد از

هرقطره نمش الله پدید آمد آنگاه جنید با وی سخن گفت در حال جان بداد.  
ابوسعید خراز گفت روزی به صحرا می رفتم ده سگ درنده به من  
حمله کردند چون نزدیک آمدند روی به مراقبت نهادم ناگهان سگی  
سفید در آن میان برایشان حمله نمود و همه را از من دور کرد و از من  
جدا نشد تا آنکه دور شدم نگاه کردم سگ را ندیدم.

ابوالحسن نوری را از آن جهت نوری می گفتند که چون در شب  
تاریک سخن گفتی نور از دهان او بیرون آمدی چنانکه خانه روشن  
شدی و نیز شبها از صومعه او نوری به بالا می درخشید.

نقل است شبی اهل قادسیه شنیدند که دوستی از دوستان خدای  
خود را در وادی شیران باز داشته است او را دریابید مردم جمله بیرون  
آمدند و به وادی سباع رفتند دیدند نوری گوری کننده در آن نشسته  
و شیران به گرد او نشسته اند پرسیدند چرا چنین کردی گفت آرزوی خرما  
در خود احساس کردم در این وادی فرو آمدم تا شیران مرا بدرند تا  
دیگر نفس من خرما آرزو نکند.

شبلی گفته در بیابانها می گشتم به انجیر بنی رسیدم دست دراز  
کردم تا بخورم از آن انجیرین آواز آمد که عهد خود را نگهدار و از  
من مخور که من ملک یهودی ام.

حلاج در دکان حلاجی به انگشت اشاره می کرد پنبه به یکسو  
می شد و پنبه دانه بسوی دیگر از این روی وی را حلاج نام کردند.  
نقل است یکی نزدیک حلاج آمد عقربی دید گرد او می گردد  
قصد کشتن کرد حلاج گفت دست از وی بدار که دوازده سال است  
او ندیم ماست و گرد ما می گردد.

حلاج با چهار صد صوفی روی به بادیه نهاد چون روزی چند  
برآمد چیزی نیافتند حلاج را گفتند ما را سر بریان لازم است گفت بنشینید  
پس دست از پس می کرد و سری برین کرده و دو قرص به یکی می داد

تا چهارصد سر بریان و هشتصد قرص بداد بعد از آن گفتند ما را رطب می باید برخاست گفت مرا بیفشانید رطب از وی می بارید تا سیر بخوردند. چون عشق و شور بر شبلی غلبه کرد خویشتن را در دجله انداخت دجله موجی برآورد و او را بر کنار افکند بعد از آن خویشتن را در آتش افکند آتش در او کار نکرد و جائی که شیران گرسنه بودندند خویشتن را پیش آنها انداخت همه از او بر میدند خویشتن از سرگوهی فرو گردانید باد او را گرفت و بر زمین نشاند.

نقل است یکبار پای او را به سنگ بشکستند هر قطره خون که از وی بر زمین می چکید نقش الله می شد.

نقل است که گفت چون به بازار می گذرم پریشانی خلق سبب و شقی نوشته بینم.

نقل است که یک روز جنید با اصحاب نشسته بود پیغامبراس را را دیدند که او در درآمد و بوسه پریشانی شبلی داد و برفت.

نقل است که شبلی گفت روزی پایم شکست و درمی فرو رفت آب بسیار بود دستی نامحرم دیدم مرا به کنار کشیده نگاه نرند مسلمان بود گفتم ای ملعون طریق بود دست زدن است نه گرفتن کف آن مردن را دست زدم که ایشان سزاء آند من در غوغای آدم زخم حورده ام در غوغای دیگری نیافتم تا دو نشود.

۱. این داستانها از تذکرة الاولیاء و نفعات الانس با مختصر غسر و محضر نقل شده است طالبین می توانند برای مزید اطلاع به شرح حال هر کدام از صوفیان مذکور مراجعه کنند.

## پایان دوره دوم (۳۵۰-۴۰۰ هـ)

### عصر تدوین تصوف

در اوایل قرن چهارم هجری با فوت جنید بغدادی و حسین بن منصور حلاج و ابوبکر شبلی و سایر هواداران و بنیانگذاران نهضت جدید تصوف، منحنی تکاملی تصوف به پایان رسید و سیر تکاملی آن متوقف و از حرارت و رونق اولیه نهضت به میزان قابل ملاحظه‌ای کاسته شد. ولی با در نظر گرفتن موقعیتی که تصوف در برابر سایر مذاهب اسلامی و افکار عمومی مسلمین داشت می‌توان گفت که با ظهور این فترت (که نا اواخر این قرن ادامه داشت و بعضیها آن را به عنوان انحطاط و شکست تلقی نموده‌اند) نه تنها طریقه تصوف در میان جامعه وسیع مسلمین آن عصر دچار شکست نگردید بلکه بیش از پیش براستحکام و عمق و نفوذ آن افزوده شد و موجب آن گردید که نصوف برای تحولات دیگری که در انتظار داشت و بنا به مقتضیات و عوامل مختلف غیرقابل اجتناب بود، آمادگی بیشتری پیدا کرده بتواند استقلال و موقعیت خود را علی‌رغم خطری ده از ناحیه فقها و عامه مسلمین اساس آن را تهدید می‌کرد حفظ نماید.

وبه همین جهت بود که با سپری شدن این فترت کوتاه یعنی از



قرن پنجم بار دیگر سیر تکاملی تصوف بسرعت آغاز گردید و در طی قرنهای پنجم و ششم و هفتم یک سلسله تحولات و تطورات پیگیری در آن به وقوع پیوست و رونق و نفوذ و توسعه صوفیگری با آب و رنگ هرچه جالبتر و ذوقیتز به حد اعلای خود رسید و به صورت لطیفترین افکار شاعرانه در قالب اشعار و غزلهای سحرآمیز جلال الدین رومی و شیخ فریدالدین عطار و سنائی و خاقانی و شیخ محمود شبستری جلوه نمود.

در هر حال نهضت صوفیگری گرچه در قرن چهارم از سیر تکاملی بازماند ولی در مقابل، این خصوصیت را داشت که عدّه زیادی از صوفیان ایرانی پس از تکمیل مراحل سلوک و تصوف در مکتب جنیه به نواحی مختلف ایران از قبیل فارس، ری، بلخ، مرو، شیراز، نیشابور، آمل، خرقان، طوس، تستر، درمان پراکنده شده به ارشاد و اشاعه صوفیگری پرداختند و با انتشار تصوف در ایران ذوق و ابتکار خلافت ایرانی نیز بر آن افزود شده مانند مرثیه که از سنگلاخها و راههای کوهستانی به جاده هموار و صافی رسیده و به دست سواران آرازموده ای افتاده باشد در کمال سهولت و سرعت پیشرفت و رونق یافته سیر تکاملی دامنه داری را آغاز نمود.

از صوفیان ایرانی معروف این قرن که در نقاط مختلف ایران به ارشاد و تعلیم مسلک تصوف اشتغال می ورزیدند می توان اشخاص زیر را نام برد:

ابو عبدالله حنیف شیرازی متوفای ۳۳۱ در فارس.

ابوالقاسم نصرآبادی متوفای ۳۷۲ در نیشابور.

مؤمل جصاص معاصر ابو عبدالله حنیف در شیراز.

ابو عبدالله تروغبذی متوفای ۳۵۰ در طوس.

ابوالقاسم الحقری متوفای ۳۶۸ در نیشابور.

ابونصر سراج متوفای ۳۷۸ در طوس.

شیخ ابوالفضل سرخسی مرید ابونصر سراج در سرخس.

شیخ ابوالعباس قصاب در اواخر قرن چهارم زندگی می کرده در آمل.

شیخ احمد نصر در اواخر قرن چهارم زندگی می کرده در نیشابور.

ابوعلی دقاق متوفای سال ۴۰۵ هجری در نیشابور.

شیخ ابوالقاسم بشر یاسین متوفای ۳۸۰ در سهند.

شیخ عبدالرحمن السلمی متوفای ۴۱۲ در نیشابور.

ابوبکر وراق ترمذی معاصر ابوعبدالله حقیف در بلخ.

از بیانات گذشته این نکته نیز دستگیر شد که صوفیگری در قرن چهارم خصوصیات و امتیازات علیحده‌ای از نظر ماهیت تصوف و روش صوفیگری نداشته و در حقیقت پرتو و انعکاسی از همان نهضت تازه‌ای بود که به دست امثال جنید بغدادی و بایزید بسطامی و شبلی در اواخر قرن سوم هجری برپا شده بود و مشایخ بزرگ این عصر همه دست پرورده جنید و معاصران وی بوده‌اند و نسبت به اساتید و شیوخ خود عظمت و ابهت فوق‌العاده‌ای قائل بودند و شاید متوقف ماندن سیر تکاملی تصوف در قرن چهارم معلول همین حسن نظر و عظمت فوق‌العاده‌ای بود که صوفیان این عصر نسبت به مشایخ خود قائل بودند بطوری که تمام افکار و اراده آنها در برابر این عظمت مقهور و مسخر گشته و ابتکار را از دست آنها ربوده بود.

### مهمترین تالیفات صوفیه این قرن

ولی باوجود این، خصوصیت بسیارشایان توجهی در نیمه دوم قرن چهارم هجری دیده می‌شود که به لحاظ اهمیت فوق‌العاده‌ای که دارد این قسمت را از سایر قسمتهای دوران دوم ممتاز و نمایانتر ساخته

و بدان اهمیت فراوانی بخشیده است.

خصوصیت مزبور این است که در این عصر تصوف بصورت تدوین درآمد و اصول و قوانین آن بطور منظم و مرتبی به رشته تحریر درسی آید و نیز مشایخ صوفیه طبقه‌بندی شده و شرح حال آنها نوشته می‌شود و در ضمن نویسندگان صوفی این عصر درباره اصول عقاید و مبانی تصوف به بحث و تحقیق پرداخته و برای توفیق و تطبیق آنها با عقاید و موازین شریعت اسلامی دست به تأویل و تفسیر کتاب و سنت زده و در این باره کوشش فراوانی به خرج می‌دهند.

البته ممکن است این تحول بزرگ در تاریخ تصوف این عصر از نظر ماهیت تصوف و تطورات آن چندان قابل ملاحظه تلقی نگردد زیرا که تغییر اساسی مهمی در ماهیت تصوف نبخشید ولی تردیدی نیست که تحول مزبور از نظر ادبی و شناسائی ماهیت و چگونگی صوفیگری آن زمان و همچنین از نظر تنظیم اصول و قوانین تصوف و دسته‌بندی آنها و معرفی شخصیت فکری و روش عملی سران اولیه تصوف بسی شان توجه و حائز اهمیت می‌باشد.

یکی از مهمترین کتابهایی که در این عصر تألیف شده کتاب الملح فی التصوف است که مؤلف آن ابونصر عبداللّه بن علی سراج طوسی یکی از مراشد بنام صوفیه قرن چهارم محسوب می‌شود.

ابونصر از سران اولیه تصوف سری سقطی و سهل تسیری را نام برد و وی را صوفیه طاووس الفقرا نامند و به ریاضتهای شاقه و آزمایشات عجیبه یاد می‌کنند<sup>۱</sup>.

---

۱. به نفعات الانس، صفحه ۲۸۳ و تذکرة الاولیاء، جلد دوم، صفحه ۱۵۴ مراجعه شود باید دانست که موضوع ملاقات ابونصر با سری سقطی و سهل تسیری بسیار بعدی نظر می‌رسد گو اینکه در تذکرة الاولیاء و نفعات الانس نیز از آن یاد شده است که فاصله بین تاریخ وفات سری سقطی و ابونصر

شیخ ابونصر در کتاب نامبرده ضمن تحقیق در مبانی و عقاید و آداب عملی تصوف همه جا به آیات قرآن و احادیث منقولہ تمسک نموده، بین طریقت و شریعت توفیق می دهد و کرامات و اعمال خارق العاده برای صوفیان اولیه نقل می کند و قسمتی از شطحیات صوفیه را توجیه و پاره ای از اصطلاحات عرفانی تصوف را تفسیر می نماید.

دیگر کتاب معروف المذهب المتصوف است که توسط ابوبکر محمد بن ابراهیم نجاری (متوفای سال ۳۸۰ یا ۳۹۰ هجری) در نیمه دوم قرن چهارم به نگارش درآمده است.

اهمیت این کتاب از نظر شناسائی مسلک تصوف به اندازه ای است که مشایخ صوفیه درباره آن گفته اند «لولا التعرف لما عرف التصوف» اگر کتاب تعرف نبود هرگز تصوف شناخته نمی شد!

و نیز کتاب دیگری به نام قوت القلوب فی معاملة المحبوب تألیف ابوطالب محمد بن علی بن عطیة الحارثی المکی است که بقول جامی در نفحات الانس این کتاب مجمع اسرار طریقت است و گفته اند که در اسلام یکچنین کتابی در دقایق طریقت تصوف نوشته نشده است. نامبرده از مکه برخاسته آنگاه مدتی در بصره بوده و سپس در بغداد رحل اقامت افکنده است. وی در سال ۳۸۶ بدرود زندگی گفته است.<sup>۱</sup>

کتاب دیگری که بیشتر به اهمیت تاریخی این عصر افزوده است کتاب طبقات الصوفیه تألیف ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین السلمی النیشابوری است که نورالدین عبد الرحمن جامی متوفای سال ۸۷۷ هجری آن را از زبان هروی که به اسماء خواجه عبد الله انصاری برشته تحریر درآمده بود ترجمه نموده و با افزون طبقات و مشایخ بعد از عصر عبد الرحمن

---

۱. نفحات الانس، ص ۱۲۱.

ابونصر (۲۸۳-۳۷۸) نود و پنج سال فاصله است.

السلمی به آن، کتاب نفحات الانس را تألیف کرده است.<sup>۱</sup>

عبدالرحمن سلمی در حدود صدتن از مشایخ نامی صوفیه را که در قرنهای دوم و سوم و چهارم می زیسته اند در این کتاب نام برده و شرح حال آنها را نوشته است. یکی از مشخصات مهم این کتاب این است که سلمی در تحریر بیوگرافی مشایخ خود تنها به نقل درامات و اقوال و افعال آنها اکتفا ننموده نسبت به جهات تاریخی نیز عنایت بخرج داده است. بدین معنی که مشایخ صوفیه را بر پنج طبقه تقسیم نموده، هر طبقه را عبارت از جماعتی قرار داده است که در عصر واحد و یا در ازمنه متقاربه زندگی می کرده و مرجع و سرشد صوفیان آن زمان بوده اند و در هر طبقه نیز نام بیست تن از مشایخ و بزرگان صوفیه را یاد کرده است.<sup>۲</sup>

همانطوری که گفته شد موضوع مهمی که در سه کتاب سابق - الذکر یعنی الملع وفوت القلوب والتعرف جاب توجه می کنند تربیب و تنظیم خاصی است که در تشریح اصول وقوانین وآداب بصوف سرعی شده و تصوف بصورت مراحل ومقامات واحوال معین و مشخصی درآمده است. اینک ما بمنظور نشان دادن رشد تصوف در دوره دوم تاریخ پیدایش آن و شناسائی میزان طبقه بندی و تنظیم اصول و مبانی و آداب صوفیگری که از خصوصیات این عصر می باشد مراحل سلوك و مقامات واحوال سالک را بر طبق آنچه ابونصر سراج در کتاب الملع فی التصوف آورده است در اینجا بطور اختصار می آوریم.

و پویندگان و پژوهشگران را که علاقه مند به ادامه این راه هستند به مطالعه کتابهای نامبرده شده ارجاع می دهیم و این نکته را در پایان این مرحله از بحث یادآوری می شودم آنچه ده از تصوف و گرایشهای

۱ و ۲. به نفحات الانس ص ۴-۳ مراجعه شود.

عرفانی در بستر تاریخ بازمانده است تنها مسائلی است که در کتابهای پیشینیان آمده است و از طریق کتابت و قرائت، به رهروان طریقت تصوف و عارفان انتقال یافته است و اما اسرار دیگری که بطور سینه بسینه از مشایخ صوفیه و عرفای بزرگ به تربیت شدگان و شاگردانشان رسیده است بیرون از این مقال و خارج از طور بحث ماست.

گرچه عرفائی چون خواجه عبداله انصاری سعی کرده اند همه گفتنیها را در زمینه تصوف و عرفان بازگو کنند و حتی کتابی چون منازل السائرين را برای تدریس علم تصوف برشته تحریر در آورند ولی بسیاری از اسرار تصوف و عرفان در این میان همچنان در سینه ها مانده و با صاحبان دل دفن گردیده است.

### مهمترین مسائل عرفانی در اللمع فی التصوف

ابونصر عبدالله بن علی طوسی معروف به سراج در قرن چهارم هجری تحت شرایطی کتاب اللمع فی التصوف را نوشت که با رونق تصوف و ازدیاد صوفیان مسلک تصوف از طرف فقها سخت مورد انتقاد قرار گرفته بود و از سوی دیگر بدلیل گسیختگی گروههای صوفیه و عدم ارتباط صوفیان دور از هم با یکدیگر ناهمانگی و بی انسجامی در آراء و معتقدات صوفیه دیده می شد.

از اینرو سراج از اولین کسانی بود که ضمن تدوین آراء صوفیه به ارائه مستندات شرعی مسلک تصوف پرداخت و بطوریکه در مقدمه اللمع آمده است وی پس از استخاره با قرآن آراء صوفیان را جمع آوری و مهمترین اصول اعتقادی و اساس مذهب آنها را تدوین نمود و اخبار و آثار و اشعار و سؤال و جوابها و مقامات و احوال تصوف را گردآوری کرد تا محبت مردم را به این گروه جلب نماید و از خشم و نفرت دشمنان آنان بکاهد و از این طریق صوفیان حقیقی را با مدعیان دروغین

تصوف بازشناساند زیرا تعداد کسانی که خود را به‌زی اهل تصوف درآورده و شبیه صوفیان نموده‌اند زیاد شده و هر کدام با تألیف کتابی نظرات و آراء شخصی خود را به‌مشایخ صوفیه نسبت داده و امر را مشتبه کرده‌اند و به‌گفته‌های موهون بسنده نموده‌اند درحالی‌که صوفیان حقیقی بین علم و حقیقت و عمل همواره جمع نموده‌اند ولی او (سراج) مقید است که چیزی برگفتار و احوال مستقدمین صوفیه نیفزاید و از پیش خود چیزی نگوید.<sup>۱</sup>

سراج بدین منوال نخست علم تصوف و مذهب صوفیه را در کتاب خود بیان می‌کند و سپس از طبقات محدثین و فقه‌ها و انواع علوم آنها سخن می‌آورد و آنگاه به‌طبقات صوفیه و علوم و آراء آنها می‌پردازد و ویژگیهای تصوف و علوم اختصاصی صوفیان را صریح می‌کند و مستندات شرعی این ویژگیها و علوم اختصاصی را بررسی- شمرد و آنها را جزء علوم دینی می‌شمارد و برتخصص در رشته‌های علوم دینی تأکید می‌ورزد و ارجاع هر رشته از علوم دین را به‌اهل و متخصص آن الزامی قلمداد می‌کند و صوفیان را متخصص علم باطن شرع می‌شمارد و مؤمن و عارف را از یکدیگر جدا می‌سازد.

وی ضمن بیان احوال و مقامات اهل باطن و عرفا آیات قرآن را طبق معتقدات صوفیه تفسیر می‌کند و آراء و عقاید آنها را مستنبط از قرآن و اشارات و رموز آیات الهی می‌شمارد و صوفیان را پیروان راست سیره رسول خدا (ص) و صاحبان رأی مستقیم و استنباط درست از سنت و حدیث پیامبر (ص) معرفی می‌کند.

ابونصر سراج برای تحکیم مستندات شرعی مذهب صوف صحابه را نیز اهل عرفان و باطن و از زمره صوفیان اولیه می‌داند و در این راستا تفقید صوفیان را به‌آداب ظاهری شرع توضیح می‌دهد و از

۱. الملح فی التصوف، چاپ لیدن، صفحه ۴-۳.

اختلاف نظر در اقوال و آراء صوفیان سخن بمیان می‌آورد و در فصل دیگری از کتاب خود شرح مفصلی از سماع و آداب آن و وجد و صفات واجدین و درامات اولیاء و مقامات اهل حق بمیان می‌آورد و کلمات مشکل و اصطلاحات صوفیه را شرح می‌دهد و فصلی را هم به بیان شطحیات صوفیه اختصاص می‌دهد و سخنانی را که به ظاهر مخالف شرع و عقل بوده ولی باطن آنها منطبق با موازین شرعی و عقلی بوده است توجیه می‌کند و در پایان اشتباهاتی را که در این زمینه رخ داده است بتفصیل مورد بحث قرار می‌دهد.

### مهمترین مسائل

در میان مسائلی که ابونصر سراج در کتاب اللمع آورده است، سه موضوع اساسی بیش از مسائل دیگر حائز اهمیت است. زیرا با مطالعه این موضوعات اصلی می‌توان تصوف را آنگونه که در قرن چهارم هجری مطرح بوده است شناخت.

مسائل اساسی اللمع عبارتند از:

۱. احوال و مقامات صوفیه.
۲. مستندات شرعی تصوف از کتاب و سنت.
۳. شطحیات صوفیان.

ابونصر سراج در کتاب خود بتفصیل در توضیح مسائل فوق سخن گفته است و ما در اینجا به آن مقدار که در شناخت تصوف در قرن چهارم هجری مؤثر و ضروری است اکتفا می‌کنیم و علاقه‌مندان به بحث بیشتر را به خود کتاب ارجاع می‌دهیم.

### ۱. احوال و مقامات صوفیه در اللمع

به اعتقاد متقدمین صوفیه منظور از مقام عارف عبارت از مقام



و موقعیتی است که بنده در برابر خدا در جمع حالات خود از جمله عبادتها و مجاهدتها و ریاضتها و انقطاع به خدا احراز و احساس می‌کند<sup>۱</sup> و مفهوم حال عبارت از آن حالتی است از صفا که به دل عارض می‌گردد و برخی هم حال را همان ذکر خفی دانسته‌اند<sup>۲</sup>.

توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، رضا، توکل و امثال آن از جمله مقامات تصوف است و حالاتی چون مراقبت، قرب، محبت، خوف، رجاء، شوق، انس، اطمینان، مشاهده، یقین از مراتب حال شمرده می‌شود.

مقامات عارف و صوفی بستگی به مجاهدات و عبادات و ریاضات او دارد ولی حالات این چنین نیستند وقتی حالات بردل عارض شوند جوارح و اعضای آدمی را حنی یا بند. حالات زودگذرند ولی مقامات پایدار و نیز مقامات آتشی است ولی حالات بدون اختبار بر قلب عارف و صوفی وارد می‌شود.

ابونصر سراج در توضیحاتی که درباره هر کدام از مقامات و حالات می‌آورد چندان تقیدی بر مرزبندی بین دو اصطلاح مزبور ندارد و گاه از مقام هم به حال تعبیر می‌کند از آن جمله در بیان مقام زهد می‌گوید: زهد پایه احوال پسندیده و منازل نیکوست و آن نخستین دم خداجویان و از غیر خدا پریدگان است<sup>۳</sup>.

**مقام توبه:** مقامات صوفی از توبه آغاز می‌شود و توبه در اصطلاح اهل باطن عبارت است از بازگشتن از هر چیزی جز خدا<sup>۴</sup> براساس این تفسیر بوده است که ذوالنون گفته است گناهان مقربین حسنات ابرار است و دیگری بر آن افزوده است که: رناء عارفان اخلاص

۱. اللمع فی التصوف، ص ۴۱.

۲. همان منبع، ص ۴۲.

۳. ایضاً، ص ۴۶.

۴. ایضاً، ص ۴۴.

میردین است زیرا عارف حتی از ملاحظه و التفات به اطاعت و عبادت‌های  
قربی و حالات اولیه اعمال عبادی خود نیز تائب است و این توبه  
کجا و توبه از گناه کجا؟

**مقام ورع:** ورع در تصوف تنها بمعنی خودداری از مشتهات  
و حلال و حرام مشنبه نیست بلکه منظور از آن عبارت است از خود-  
داری از هر چیزی که دل در برابرش مردد می‌شود و به هنگام ارتکاب  
آن هیجان پیدا می‌کند و هر چیزی که دل را بیازارد گناه است.<sup>۱</sup>

سهل بن عبدالله می‌گوید: حلال آن چیزی که با آن نتوان خدا  
را معصیت کرد و مفهوم این سخن آن است که از غیر آنچه که انسان  
را در عبادت خدا یاری دهد باید اجتناب نمود.

مرحله بالاتر ورع که اختصاص به واجدین دارد باز داشتن دل  
از هر چیزی است که آن را از یاد خدا باز می‌دارد چنانکه سلیمان  
دارائی گفت: هر آنچه که دل ترا لغو خدا مشغول کند شوم و بر تو گناه  
است و شبلی گفت ورع باز داشتن دل از هر نوع تشنگی خاطر است گرچه  
یک لحظه باشد.<sup>۲</sup>

مرحله اول ورع عموم است و مرحله دوم آن ورع خصوص و  
مرحله سوم ورع خاص العاص است و ورع در هر حال زهد را طلب  
می‌کند.

**مقام زهد:** زهد اساس احوال صوفیان است هر سلوکی بر پایه  
زهد نباشد ناقص است چنانکه در تعریف زهد گفته است: زهد آن است  
که دست آدمی از مال تهی باشد و دل آدمی از طمع به آن.<sup>۳</sup>

ولی این مرحله از زهد از آن مبتدیان است و مرحله دوم زهد

۱. ایضاً، ص ۴۵.

۲. ایضاً، ص ۴۶.

۳. ایضاً، همان صفحه.

که صاحبان آن را متحققان در زهد می نامند عبارت از آن است که رویم این احمد گفته است: رها شدن از حظوظ نفس نسبت به هرآنچه ده در دنیاست. در این مرحله زاهد حتی از حظ راحتی از دنیا و مورد ستایش قرار گرفتن نیز آزاد می شود. مرحله سوم زهد از آن کسانی است که هرگاه یقین داشته باشند که همه دنیا سال مشروع آنهاست و خداوند هیچ حساب و کتابی درباره تصرف آنها در دنیا نخواهد داشت و هیچ مقامی را برای آنها نزد خدا از میان نخواهد برد با همه این احوال دست و دل به دنیا آلوده نمی سازند زیرا عارف مشغول به خداست و بغیر خدا توجه نمی کند و این مقام مقتضی فقر است.

**مقام فقر:** ابو عبدالله بن جلاء گفت معنی فقر آن است که آستینهای را بتکانی و به دیوار بزنی آنگاه بگویی معبودم خداست.<sup>۱</sup>  
صوفیان به معطی بسنده کرده اند و از عطایش گذشته اند چنانکه ابوعلی رودباری گفت که نیاز صوفیان زیان نرساند زیرا که خدا وجود آنهاست.<sup>۲</sup>

مقام صدیقین در فقر آن است که حریری گفته است عارف معدوم را طلب نمی کند تا موجود را از دست ندهد<sup>۳</sup> و فقر همواره صبر را بدنبال دارد.

**مقام صبر:** صبر سه مرحله دارد. برخی مسبرند و بعضی صابر و برخی صبار و صبر حقیقی صبر مع الله نیست بلکه آنگونه که سببی از عارفی شنید که صبر آن است که عارف از خدا صبر کند.<sup>۴</sup>  
ذوالنون می گوید از عارفی عبادت کردم و گفتم در ادعای

۱. ایضاً، ص ۴۷.

۲. ایضاً، ص ۴۸.

۳. ایضاً، ص ۴۹.

۴. ایضاً، ص ۵۰.

محبت صادق نیست کسی که صبر بر آزار محبوب نداشته باشد و او گفت بلکه صادق نیست مدعی محبت اگر به آزار دیدن از محبوب احساس لذت نکند.

و اما صبار کسی است که صبر او در راه خدا و برای و با خدا باشد و از صبر هم صبر نماید، بطوریکه اگر همه مصائب بر او نازل شود او را ناتوان نکند و حال او را تغییر ندهد<sup>۱</sup>. و صبر واقعی توکل را ایجاد می کند.

**مقام توکل:** توکل نیز سه درجه دارد، منزل اول توکل از آن مؤمنین است و در این مرحله مؤمن بدن خود را به عبادت وامی دارد و قلب به رب می سپارد و بقدر کفاف مطمئن می شود اگر داشت شکر بجا می آورد و اگر نداشت صبر می کند و به مقداری که دارد رضایت می دهد.

دوالنون در این باره گفت: توکل آن است که انسان ندبیر خویش را واگذارد و از حول و قوه خویش بیرون آید<sup>۲</sup>.

و اما توکل خواص آن است که حتی در توکل نیز توکل به خدا کند و مسبب توکل نیز خدا باشد آنطور که یکی از عرفا گفت که توکل برگ نفس به هنگام از میان رفتن لذتهای او از اسباب دنیوی و اخروی است و سهل بن عبدالله نیز گفت توکل حقیقی است که جز برای اهل قبور شایسته نیست<sup>۳</sup>.

و اما مرحله سوم که توکل خاص الخاص است به آنگونه است که شبلی گفته است آنچنان برای خدا باش گوئی هرگز نیستی برخی گفته اند حقیقت توکل آن است که کسی را بر کمال ندانی زیرا کمال

---

۱. ایضاً، ص ۵.

۲. ایضاً، ص ۵۲.

۳. ایضاً، ص ۵۳.

فقط از آن خداست و بعضی نیز گفته‌اند اگر کسی بخواهد به حققت توکل برسد باید قبری برای خویش بکند و خود را در آن دفن کند و دنیا و اهل دنیا را بکلی فراموش نماید.<sup>۱</sup> توکل موجب رضاست.

**مقام رضا:** قتاد گفت رضا سکونت دل بر مسیر قضاء الهی است و جنید گفت رضا دست شستن از اختیار در زندگی است و برای اوزندگی در سختی و آسودگی یکسان باشد.

برخی از این مرحله گذشته و رضا را مقامی دانسته‌اند که عارف رضای خدا را از وی و رضایت خود را از خدا مشاهده می‌کند.

ابوسیمان دارانی گفته است: اعمال خلق آن چنان نیست که خدا را راضی و یا خشمگین سازد بلکه خدا از تسانی رضایت دارد و آنها را به رفتار اهل رضا وامی‌دارد و بر مردمی خشمگین کثمه و آنها را به اعمال اهل سخط مبتلا نموده است.<sup>۲</sup>

**آخرین مقام:** ابونصر سراج در پایان بیانات خود در رابطه با مقامات عارف و صوفی می‌افزاید: مقام رضا آخرین مرتبه مقامات صوفیان است و بعد از این مقام احوالی بر قلوب اهل باطن وارد می‌شود که آنها را بر غیبه‌ها مطلع می‌سازد و باطن آنها را صفا و جلا می‌بخشد و وحدی احوال را بر آنها مکشوف می‌دارد.<sup>۳</sup>

**حال مراقبت:** حقیف مراقب آن چنان است که رسول خدا (ص) فرمود: خدا را عبادت آن چنانکه گوئی او را می‌بینی زیرا اگر کسی را نبینی او ترا می‌بیند.

حسن بن علی دامغانی گفت: بر تو باد که باطن خویش را مرادش باشی زیرا خدا بر اسرار باطنها و پنهانیهای دل آگاه است.<sup>۴</sup>

۱. ایضاً، ص ۵۳.

۲ و ۳. ایضاً، ص ۵۴.

۴. ایضاً، ص ۵۵.

حالات مراقبت بر سه گونه است: گونه اول همان است که حسن- ابن علی دامغانی گفت و آن حالت مبتدیان است، و نوع دوم آن است که احمد بن عطا گفت که بهترین شما آن کسی است که حق را با حق مراقبت کند در فانی نمودن هر چه غیر حق است در حق، و حالت سوم حال بزرگان از اهل مراقبت است زیرا آنان خدا را مراقبت کنند و از خدا می‌طلبند که آنها را مراقبت نماید زیرا خدا بندگان خاص خود را به خودشان وا نمی‌گذارد (و هو تئولی الصالحین).

**حال قرب:** حال قرب از آن بنده‌ای است که با دل خویش قرب خود را به خدا مشاهده نماید و در تمامی حالات با قرب به خدا تقرب جوید و این حالت سه مرتبه دارد:

مرحله اول: تقرب به خدا با انواع عبادتها و اطاعتها چون می‌دانند خداوند به حال آنها آگاه و از هر چیز به آنها نزدیکتر است.

مرحله دوم: تقرب خواص است و آن چنان است که عامر بن- عبدالعیس گفت: به هیچ چیز ننگریستم مگر آنکه خدا را به آن نزدیکتر دیدم از خودم.

جنید گفت: خداوند به همان اندازه به دلی نزدیک می‌شود که آن دل خود را به خدا نزدیک می‌کند پس بنگر دل به کدام نزدیک داری؟

مرحله سوم: که حال به پایان رسیده‌هاست بدان گونه است که ابو حنین نوری گفته است: قرب القرب در معنی مورد اشاره ما همان بعد البعد است، و ابو یعقوب سوسی گفت: مادام که در اندیشه قرب است قریبی حاصل نگردد تا آنکه از قرب نیز با قرب غافل شوی<sup>۱</sup>.

**حال محبت:** اهل قرب با حقیقت ایمان عنایت و هدایت الهی را در حق خود می‌نگرند و با احساس حب خدا آنها نیز محبت خدا را

۱. ایضاً، ص ۵۷.

می یابند و اهل محبت بر سه گونه اند:

حالت اول: محبت همان محبت عامه مردم است که از احسان خدا ناشی می شود این حالت چنان است که سمعون گفته است که محبت صفاء دل با دوام ذکر است زیرا کسی که چیزی را دوست بدارد یاد آن را زیاد دارد.

حالت دوم: محبتی است که از نگاه دل به غناء الهی و جلال و عظمت و قدرت او ناشی می شود و این حالت از آن صادقین است و اثر آن چنانکه از ابوحسین نوری نقل شده دریدن سترها و برده ها و نسب کردن اسرار و نهانهاست، یک جرعه از این محبت به همه لذت‌های ارزد. ابراهیم خواص گفت: محبت نابود کردن ارادات و سوزانیدن همه صفات و نیازهاست<sup>۱</sup>.

حالت سوم: خاص صدیقین و عارفان بزرگ است که از معرفتشان به حب الله بدون علت و سبب ناشی می شود آنها به خدا محبت می ورزند بدون آنکه علتی بر آن باشد و اثر این نوع محبت چنان است که ذوالنون گفته است: محبت صاف و بی تدور و بی پیرایه خداوندان است که محبت از دل و جوارح بیفتند تا آنکه در آنها محبتی نباشد و همه چیز در دیدار با خدا و برای خدا باشد، این است محبت دامن خدا. ابویعقوب سوسی گفت کسی طعم محبت خدا را نمی چشد مگر آنکه از دیدن محبت بیرون آید و به دیدار محبوب بسنده کند چنین محبتی محبتی است بدون محبت و این است معنی آن حدیث که فرمود:

فَإِذَا اجْتَبَهَ كُنْتَ عَيْنَهُ الدِّيُّ يَبْصُرُهُ وَ سَمِعَهُ الدِّيُّ يَسْمَعُ بِهِ وَ يَدَهُ الدِّيُّ يَطْلُسُ بِهِ.

حال خوف: حالت قرب در برخی محبت می آفریند و در دل بعضی دیگر ایجاد خوف می کند زیرا دل اگر در حالت قرب لطف و محبت

۱. ایضاً، ص ۵۸.

۲. ایضاً، ص ۵۹.

خدا را بنگرد احساس محبت می کند و اگر عظمت و هیبت خدا را ببیند احساس خوف و حیا و وجل می کند.

خوف را سه حالت است؛ حالت اول: خوفی است که با ایمان قرین است و این همان اضطرابی است که از علم به قدرت و سطوت معبود حاصل می شود و حالت عامه مؤمن مردم است.

حالت دوم: خوف از آن اوساط است که از ترس بریده شدن از خدا و عارض شدن کدورت و بیرگی بردل و صفای معرفت نشأت می گیرد این افراد از خود بیش از شیطان هراسناک هستند و هرگز سرنوشت خود را به عسی و سوف نمی سپارند:

حالت سوم: خوف مخصوص خاص الخاص است و آن چنان است که سهل بن عبدالله گفته است: اگر ذره ای از خوف خائفین را بر اهل زمین تقسیم کنند همگی به سعادت می رسند.

**حالت رجاء:** ابوبکر و راق گفت رجاء نفعه ای است الهی به دلنهای خائفین که اگر نبود عقل و جان از دست می دادند.

رجا نیز سه حالت دارد: رجائی فی الله و رجائی فی سعة رحمة الله و رجاء فی جواب الله. به ترتیب از آن خاص الخاص و خواص و عامه مردم می باشد.

ذوالنون گفت رجاء آن است که انسان گرفتار در بیابان نیز به یاد خدا احساس اندوه غربت ننماید.

**حال شوق:** روایت است که بهشت اشتیاق می کند به دیدار سه نفر: علی، عمار و سلمان. شوق در بنده، هیجان دل به هنگام یاد محبوب است و برخی گفته اند شوق شعله ای است الهی که خداوند در دل اولیای خود برافروخته است.

۱. ایضاً، ص ۶۱.

۲. ایضاً، ص ۶۲.



اهل شوق در شوق سه حالت دارند: برخی اشتیاق به وعده‌های ثواب و فضل الهی دارند. و بعضی هم اشتیاق به محبوب دارند که از شدت محبت به لقاء آن دل پیوسته دارند. و جمعی دیگر نیز همواره شاهد قرب الهی و حضور در محضر محبوب دارند و آنها مشتاق بی‌شوق هستند<sup>۱</sup>.

**حال انس:** انس حالتی است که دل را از یاد هرچه ده او را از خدا غافل می‌گرداند متوحش و گریزان می‌کند و در این هنگام است خدا با آن دل انس می‌گیرد.

برای انس هم سه حالت است: برخی یاد در خدا انس می‌گیرند و از غفلت پرهیز می‌کنند و با طاعت خدا انس و با گناه اسباحین دارند چنانکه سهل بن عبدالله گفت: اولین مرحله انس آن است که بنده نفس و جوارح با عقل و عقل و نفس با سرع و انگه با غم انس بگیرند و این همان آرامشی است که بنده با خدا می‌یابد.

حالت دوم: حال عارفی است که با خدا انس گرفته و از غرور خدا وحشت دارد چنانکه جنید گفته است: انس بد خدا آن است که حسرت برداشته شود و در عین حال عیب در میان نماند و انس هم گفت انس فرح قلب است با محبوب.

در حالت سوم انس عارف از دیدن انس هم غافل است و سر را با خدا می‌یابد بدون آنکه احساس انسی در میان باشد.

**حال اطمینان:** حالت اطمینان مرتبه‌ای است پس از عشق<sup>۲</sup>. حالت انس بدید می‌آید و بر سه نوع است:

مرتبه اول: مخصوص غمده مردم است که غمده می‌نمایند خدا هستند ناد خدا اطمینان را بر دل‌های آنان می‌نمایند.

۱. ایضاً، ص ۴۴.

۲. ایضاً، ص ۴۵.

این حالت از اطمینان آن است که بنده ایمان دارد که دافع و مانعی جز خدا وجود ندارد.

مرتبه دوم: حالتی است که نتیجه رضا و صبر و اخلاص و انس به خداست و آن مفاد آیه قرآن است که فرمود:

ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون<sup>۱</sup>.

مرتبه سوم: حالت اولیاء خدا و خاص الخاص است که دلنهای آنان فادر به اطمینان و آرامش در کنار خدا نیست زیرا آگاه به عظمت خدایند و خدا را بی مانند و بی همتا می دانند و همواره در عطش طلب و ازدیادند و آنان همواره در دریائی از تمنیات هستند که اوهام را به آن راهی نیست<sup>۲</sup>.

**حال مشاهده:** عمرومکی گفته است مشاهده حالتی است که به دلها از غیب یا غیب راه می یابد و نیز گفت: مشاهده پلی است بین رؤیت دل و رؤیت خارجی، زیرا رؤیت دل به هنگام شش یقینی بدست می آید.

اهل شهود سه طائفه اند: گروه اول اشیاء را با دیده عبرت می نگرند و به همه چیز با دیده عقل و فکر نگاه می کنند.

گروه دوم: که اوساطند خلق را در قبضه قدرت حق مشاهده می کنند و وقتی به چیزی می نگرند در نگاه آنها جز حق جلوه ای ندارد. گروه سوم: آنهایند که قلوب آنها با همه چیز خدا را می بینند و با خدا همه چیز را. آنها در عین غیبت حاضرند و با وجود حضور غائبند<sup>۳</sup>.

**حال یقین:** یقین در قرآن بر سه گونه آمده است: علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین. وقتی عارف حقایق یقین را استکمال کند هر

۱. نحل: ۱۲۸.

۲. ایضاً، ص ۶۸.

۳. ایضاً، ص ۶۹.

نوع بلائی برای او نعمت و هر آسایشی مصیبت تلقی می شود یقین نوعی مکاشفه است و مکاشفه بر سه نوع است: مکاشفه العیان که با دیدگان در روز قیامت حاصل می شود و مکاشفه القلوب که با یقین بر مؤمن حاصل می گردد. و مکاشفه الآیات که با قدرت اعجاز انبیا و کرامت اولیاء پدید می آید.

مرحله نخست: یقین از آن عامه مردم است که از حالت اعماد به آنچه در قدرت خداست و مایوس شدن از آنچه در دست دیگران است ناشی می شود همانگونه که جنید گفت یقین برداشته شدن شک است. مرحله دوم: یقین را اوساط دارند که در همه اوقات از معارضه دست شسته و یقین برای آنان همچون وطن گشته است. مرحله سوم: که خاص الخاص است که حد آن قرار گرفتن دل در راستای اراده خداست و هر نوع وسیله ای از بین خود و خدا برداشته است.

یقین ریشه همه احوال است و حالات صوفیانه در آن به پایان می رسد و حد پایانی یقین به حقیقت تصدیق به غیب و نفی هرگونه ریب و شک رسیدن است و همچنین عارف در پایان یقین به استبشار و شیرینی مناجات و صفای نظر به خدا با مشاهده قلوب یا حدیق یقین و ازاله علل می رسد.

## ۲. مستندات شرعی تصوف

ابونصر سراج در اثبات اینکه اهل حقه و عرفان و صوفیان - فکر و عمل موافق با شرع هستند طی نه باب به اثبات این ادعا می دند و در نه باب دیگر مطابقت با سنت رسول خدا (ص) را توضیح می دهد و بالاخره در طی هفت باب به سیره اصحاب متوسل می شود.

۱. ایضاً، ص ۷۱.

**الف- مستندات قرآنی:** آیات قرآن بیانگر این حقیقت است که در قرآن هدایت و بیان درباره هر مشکلی که برای انسان پیش می‌آید، آمده است و بخشی از فهم کتاب خدا مخصوص اهل آن می‌باشد و ندبر و تفکر و تذکر جز از طریق حضور قلب امکان‌پذیر نیست.

ان فی ذلک لذكری لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید.<sup>۱</sup>  
 شهید در این آیه بمعنی حاضرالقلب است و فهم قرآن نهایت ندارد و نمی‌توان بعدی و ظاهری اکتفا نمود.

قرآن دعوتی عمومی دارد و هدایتی خاص که مخصوص کسانی است که خداوند آنها را برگزیده و مورد محبت خویش قرار داده است:

والله یدعوا الی دارالسلام و یمهدی من یشاء الی صراط مستقیم.<sup>۲</sup>  
 اصطفاء و برگزیدگی دو نوع است: اصطفاء انبیا با عصمت و امداد غیبی و وحی و تبلیغ رسالت. دوم اصطفاء خاص مؤمنین که اثر آن حسن مجاهدت و تعلق به حقایق و ایمان نیز در احوال متفاوتند:  
 لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا.<sup>۳</sup>

آیات زیادی در قرآن متعرض مقامات قانتین و قانتات و صادقین و صادقات و صابرين و صابرات و خاشعین و خاشعات شده و نیز حالات توبه و انابه و تقوی و رضا و تسلیم و قناعت و ترك اختیار را بیان نموده است.

در عین اینکه همه مؤمنین مخاطب این آیاتند ولی در این منازل و مقامات و حالات یکسان نیستند و قرآن آنها را در این حالات به سه درجه تقسیم کرده است.

اولیاء خاص خدا آنهاند که به غیبی رسیده‌اند که از حقایق

۱. و: ۳۷.

۲. بونس: ۲۵.

۳. سائده: ۴۸.

بیرون است و این همان مفاد آیه است که:

الذین يؤمنون بالغیب<sup>۱</sup>.

و غیب همان شهودی است که خداوند بر قلوب اشراق می دند  
و خاص واجدین و عارفان و موحدان است<sup>۲</sup>.

قرآن صاحبان قلوب را توصیف کرده و آنها را شایسته فهم  
قرآن دانسته است و اینان را سابقون و مقربون معرفی کرده است.

السابقون السابقون اولئك المقربون<sup>۳</sup>.

قرآن از ابرار و نعیم خاص آنها سخن گفته است و بین ابرار و  
متقین فرق گذاشته و هر کس را به میزان قدرتش مکلف ساخته است.

لا تکلف نفس الا وسعها... فاتقوا الله ما استطعتم<sup>۴</sup>.

ابونعصر سراج همه اسرار علوم و حقایق عرفان را از دو حرف  
قرآن قابل استنباط می داند زیرا مفهوم بسم الله والحمد لله آن است که  
همه آنچه که در علوم خلق می گنجد قائم به ذات نیستند و همگی  
بالله و لله هستند. به ابوالعباس بن عطا گفتند قلوب عارفان بر چه چیز  
آرام گیرد؟ وی گفت به اولین حرف کتاب خدا و آن باء بسم الله است  
زیرا مفهوم آن این است که بوسیله خدا همه اسباب ظهور یافته و فنا  
می پذیرد و با تجلی خدا حسن یافته و با اسرار او زنی گرفته است.

ابوسعید خراز گفته است هر حرفی از قرآن به میزان قرب و حضور  
قلب برای مفهوم است وقتی الم را می شنوی برای الف عمی ظاهر  
می گردد نه غیر از علم لام باشد و با میزان محبت و صفاء دل و شرافت  
قرب تفاوت در فهم رخ می دهد.

۱. بقره: ۳.

۲. اللمع فی التصوف، ص ۸۱.

۳. واقعه: ۱.

۴. بقره: ۲۳۳.

۵. بغابن: ۱۶.

قلب سلیم که در آیه: **الامن اتی الله بقلب سلیم** آمده بر سه نوع است: نخست قلبی که خدا را شریک قائل نیست. دوم قلبی که در آن اشتغالی جز به خدا نیست. سوم قلبی که جز به خدا قائم نیست، از همه چیز فانی گشته حتی از خدا نیز بخدا فانی شده است.<sup>۱</sup>

**ب- مستندات از سنت:** قرآن تبعیت از رسول خدا (ص) را فرض شمرده است. **و اتبعوه لعلکم تهتدون**<sup>۲</sup>... **ان تطيعوه تهتدوا**<sup>۳</sup>.

آنچه از رسول خدا (ص) رسیده است بخشی را فقها و علما بصورت احکام حلال و حرام و حق و باطل جمع آوری کرده اند و اینان خواص از عامه هستند ولی در میان این خواص هم افرادی خاص الخاص وجود دارد و آنها تنها در حلال و حرام و حق و باطل از پیامبر (ص) تبعیت نمی کنند بلکه در تمامی حالات رسول خدا (ص) را اسوه خویش قرار می دهند و در اخلاق و افعال و احوال از پیامبر (ص) پیروی می نمایند.

رسول خدا (ص) فرمود: **عرض علی الدنيا فابیتها و دربارهاش گفته اند** **نه: انه (ص) لم یدخر شیئاً لغد و به بلال فرمود: انفق بلال ولا تخش من ذی العرش اقلالاً**<sup>۴</sup>.

در سیره آن حضرت نقل شده است که روزی دستمالی را بر خود بست آنگاه آن را به دور انداخت و فرمود: **کاد ان تلھینی اعلامه**. یعنی چیزی نمازده بود که رنگها و نقشهای آن دلم را به خود مشغول دارد و فرمود نخستین کسانی که به بهشت وارد می شوند فقرا هستند. مردی به رسول خدا (ص) گفت ترا دوست دارم. فرمود: خود را برای

۱. شعراء: ۸۹.

۲. الملع فی التصوف، ص ۹۱.

۳. اعراف: ۱۵۸.

۴. نور: ۵۴.

۵. الملع فی التصوف، ص ۹۶.

مصائب آماده کن!

رسول خدا (ص) آنقدر عبادت کرد که قدمهایش ورم کرد. به آن حضرت گفتند خدا گناهان ترا آمرزیده است چرا اینقدر خود را به مشقت و سختی وامی داری می فرمود: **افلا اکون عبداً شکوراً**.  
مردم در تبعیت از قرآن و رسول خدا (ص) به سه گروه تقسیم می شوند:

گروه اول: آنها پند ده به رخصتها و مباحات و سهلنهایی که شرع تجویز کرده است پایبندند.

گروه دوم: کسانی هستند ده بیشتر به فرائض دل بسته اند و سنن و حدود الهی را مراعات می کنند و در این راه از بسیاری از مباحات چشم می پوشند.

گروه سوم: به همه رموز دین آگاهند و به احوال و اعمال پسنده و مکارم اخلاق و معانی امور و حقایق اسرار دل بسته اند آنگونه که رسول (خدا) به حارثه فرمود:

**لكل حق حقيقه ايمانك قال غرفت نفسي عن الدنيا فاسهرت ليلي و اظلمات نهاري.**

همه آنچه که درباره علم باطن گفته اند در چهار حدیث جمع است:

۱. **سئل رسول الله (ص) عن الايمان والاحسان؟ فقال: الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه.**

۲. **اخذ رسول الله (ص) بيد عبد الله بن عباس و قال: يا غلام احفظ الله يحفظك.**

۳. **الاثم ما حاك في صدرك والبر ما اطمأن اليه نفسك.**

۱. همان منبع، ص ۱۰۰.

۲. ایضاً، ص ۱۰۲.

۳. ایضاً، ص ۱۰۴.

#### ۴. الحلال بین والعرا م بین.

مستنبطات نورد صوفیه: ابونصر سراج مذهب تصوف را مبتنی بر مستنبطات از قرآن و حدیث می‌داند و مستنبطات را چنین تعریف می‌کند:

مستنبطات عبارت از چیزی است که اهل فهم از محققین در موافقت با قرآن به استناد ظاهر و باطن آن بدست می‌آورند و همچنین با پیروی از رسول خدا (ص) به استناد ظاهر گفته و عمل آن حضرت و باطن آن می‌فهمند وقتی بر چنین عملی واقف شدند خداوند آنها را به چیزی که علم بدان نیافته‌اند آگاه می‌سازد و این همان علم‌الاشاره و علم موارث‌الاعمال است نه خداوند بر دل‌های اولیاء و قلوب اصفیاء مکتشف می‌کند چنانکه فرمود:

افلایتد برون القرآن ام علی قلوب اقفالها<sup>۱</sup>.

جمعی اهل علمند و گروهی دیگر اهل استنباطند و خصوصیت اهل استنباط آن است که به غرائب علم و ابواب خفی علم آگاهی دارند<sup>۲</sup> و آنها تنها به ظواهر آیات و احادیث اکتفا نمی‌کنند و از باطن آن دو احوال و حقایق و اسرار را استنباط می‌کنند ارباب قلوب در مستنبطات خود اختلاف دارند اختلاف علما در علم ظاهر رحمت است و اما اختلاف بین اهل حق نیز رحمت است زیرا هر کدام در وقت و حال خود سخن می‌گویند و متناسب با وجد خویش جواب می‌دهد و حالات و منازل و مقامات ارباب قلوب متفاوت است<sup>۳</sup>.

ابونصر سراج بخشی از مستنبطات صوفیه را از آیات قرآن و نمونه‌هایی از مستنبطات آنها از احادیث نبوی (ص) را ذکر کرده است

۱. محمد: ۲۴.

۲. اللع فی التصوف: ص ۱۰۶.

۳. همان منبع، ص ۱۰۷.



که ما بدلیل مراعات اختصار از ذکر آن صرفنظر می کنیم<sup>۱</sup>.

ج- مستندات از سیره صحابه: قرآن اصحاب رسول خدا (ص) را با صفت سابقون و اولون و با خصلت، مرضی خدا و راضی از خدا ذکر کرده است.

والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار الذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عند<sup>۲</sup>.

رسول (خدا) اصحاب خود را چنین توصیف کرده است:

اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهدیتهم<sup>۳</sup>.

صحابه جملگی زهد پیشه بوده اند و اهل عبادت و ارباب قیوب و صاحب سر و ناطق.

جنید گفت اگر امیر المؤمنین علی علیه السلام به جنگ گرفته نمی شد از علمش معانی بسیار می آموختیم زیرا او مردی بود که علم الهی داشت و آن علمی است که خداوند به خضر داده بود.

علی علیه السلام وقتی به نماز می ایستاد اندامش بدرزه می افتاد و رنگش دگرگون می شد و به وی گفته می شد که این حالت از برای چیست؟ می فرمود: وقت اداء امانت فرا رسیده است همان امانتی که خداوند به آسمانها و زمین عرضه کرد ولی:

فاین ان تحملنها و اشقن منها و حملها الانسا<sup>۴</sup>.

نمی دانم من توان آن را دارم که ادای امانت را بدینگی انجام دهم یا نه؟!<sup>۵</sup>.

پیامبر (ص) اصحاب صند را که ملنزه مسجد بودند ادا می می-

۱. ایضاً، ص ۱۱۹-۱۰۹.

۲. بویه: ۱۰۰.

۳. الملح فی التصوف، ص ۱۲۰.

۴. احزاب: ۷۲.

۵. الملح فی التصوف، ص ۱۲۲.

داشت اهل صفة نه غذائی برای خوردن و نه لباسی برای پوشیدن داشتند و زندگی آنان از حداقل نیز پائینتر بود و با اینهمه خدا رسولش را موظف کرده بود که:

و اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم<sup>۱</sup>.

اکثر صحابه غیر اهل صفة نیز با فقر دست به گریبان بودند و آخرت را بر دنیا ترجیح داده و محبت خدا را بر محبت دنیا برگزیده بودند.

عبدالله بن عباس می گفت خداوند بنده خود را به فقر مبتلا می کند زیرا به دعای او اشتیاق دارد و هم می گفت بهترین جایگاه جایی است که در درون خانه ات داشته باشی نه کسی ترا ببیند و نه تو کسی را ببینی! انس بن مالک می گفت اولین کسی که روز قیامت وارد حوض می شود آنهایی هستند که با زهد و فقر و عبادت بدنهایشان آب شده و لاغر گشته باشند وقتی شب بر آنها فرا می رسد آن را با اندوه استقبال می کنند.

در گفتار و عمل هر کدام از اصحاب اشاره و لطیفه ای نهفته است که اهل حق و ارباب قلوب آنها را درك می کند<sup>۲</sup>.

### ۳. شطحیات صوفیه

شطح بمعنی عبارت غریبی است که در حال فوران وجد و هیجان شدید آن بر زبان اهل باطن جاری می شود و شنونده را به تعجب و انکار و می دارد مگر آنکه شنونده از اهل شطح باشد و در علم شطحیات متبحر باشد.

زیرا خداوند قلوب اولیایش را بازگردانیده و به آنها اجازه اشراق

۱. کشف: ۲۸.

۲. همان منبع، ص ۱۴۱.

بر درجات متعالیه را داده است از اینرو برخی از آنها آنچه را که می‌یابد بر زبان می‌آورد و از حال خود خبر می‌دهد و آنچه را که بر سر و ضمیرش جلوه کرده توصیف می‌نماید و این اخبار و توصیف‌ها عباراتی انجام می‌گیرد که احیاناً برای عامه مردم گمراه کننده است. چنانکه خداوند فرمود:

و رفعنا بعضهم درجات... و فوق كل ذي علم عليم<sup>۱</sup>.

ابونصر سراج شطحیات را در قرآن از نوع قصه موسی و خضر می‌شمارد و در گفته‌های پیامبر (ص) نیز به حدیث: لو تعلمون ما اعلم لضحكيتكم قليلاً و لبيكنتم كثيراً استناد می‌کند و همچنین از علی علیه السلام نقل شده فرمود: علمنی رسول الله (ص) سبعین باباً من العلم لم يعلم ذلك احداً غیري<sup>۲</sup>. وی در الملع بخشی از شطحیات مشایخ صوفیه را نقل و تفسیر هائی را که بزرگان صوفیه بر آن شطحیات گفته‌اند بازگو کرده است.

از آن جمله بعنوان نمونه موارد زیر را در اینجا می‌آوریم:

۱. ابویزید بسطامی گفت یکبار خدا مرا بسوی خود بالا برد و در برابر خود پیا داشت و به من گفت خلق من می‌خواهند ترا ببینند گفتم مرا با وحدانیت زینت ده و انانیت را بر من بیوشان و به نای احدیت بالا ببر تا وقتی خلق تو مرا دیدند بگویند ترا دیده‌اند زیرا در آنجا دیگر تو هستی و من نیستم<sup>۳</sup>.

۲. ابایزید بسطامی می‌گوید: نخستین حالی که در سر بسوی وحدانیت حق یافتم آن بود که پرنده‌ای گشتم که جسمش از احدیت بود و بالهایش از دیومیت همچنان در فضای لیفت می‌لرید.

۱. زخرف: ۳۲.

۲. یوسف: ۷۶.

۳. الملع فی التصوف، ص ۳۷۸.

۴. همان منبع، ص ۳۸۲.

ده سال تا رسیدم به فضائی که یک صد میلیون برابر آن بود به طیران خود ادامه می‌دادم تا رسیدن به میدان ازلیت و در آنجا بود که درخت احدیت را دیدم پس از آنکه زمین و ریشه و شاخه‌ها و میوه‌های آن درخت را توصیف می‌کنند می‌گوید: آنگاه نگریستم دیدم همه اینها نیرنگ بوده است.<sup>۱</sup>

۳. ابایزید بسطامی گفت: سبحانی سبحانی و سبح.<sup>۲</sup>

۴. شبلی به دوستانش می‌گفت: بروید من همواره با شمایم هر کجا که باشید و شما تحت رعایت و در قلمرو حفظ من هستید.<sup>۳</sup>

۵. از شبلی درباره گفته‌ها و شطحیات بسطامی سؤال شد وی گفت اگر ابایزید امروز بود بدست کودکان ما مسلمان می‌شد.<sup>۴</sup>

۶. شبلی گفت: خداوند فرمان داد زمین مرا ببلعد اگر در من فضیلتی باشد در مدت یک یا دو ماه چون جبرائیل و میکائیل را بیاد آوردم.<sup>۵</sup>

۷. از شبلی نقل است که گفت: اگر به دل من خطور می‌کرد که جهنم با آتش و شعله‌اش قاروئی از من را می‌سوزاند هرآینه مشرک می‌شدم.<sup>۶</sup>

جنید به نقل ابونصر سراج در پاسخ و توجیه شطحیات گفته است حکایت‌هایی که در این زمینه نقل شده مختلف است و ناقلین هم اتفاق نظر ندارند و شاید این بدلیل اختلاف اوقات و تفاوت حالات و مواطن عارفان شطح‌گوی باشد که موجب شده هر کس که شنیده

۱. ایضاً، ص ۲۸۶.

۲. ایضاً، ص ۳۹۰.

۳. ایضاً، ص ۳۹۶.

۴. ایضاً، ص ۳۹۷.

۵. ایضاً، ص ۳۹۸.

۶. ایضاً، ص ۴-۶.

بتناسب دریافت خود نقل کرده است.

ولی شطحیات عمدتاً از فرو رفتن عارف در دریای عمیقی ناشی می‌شود که اختصاص به حال آن عارف دارد و در آن حال هر کسی نمی‌تواند وضعیت وی را درک کند زیرا فقط کسی می‌تواند گفته‌های او را بفهمد که حالت وی را داشته باشد.<sup>۱</sup>

کسی که در نزدیکی عارف قرار گرفته در جای او هرگز قرار ندارد و نمی‌تواند مثل او باشد و مانند او بفهمد هر کسی نه گامی برمی‌دارد فقط به میزان آن حقایق بر او مکشوف می‌گردد.<sup>۲</sup>

جنید در مورد هر کدام از شطحیات نقل شده را به نوعی توجیه و تفسیر می‌کند و صوفیان پیش سکوت را از تهمت لغو و عدم تقدم به ظواهر شرع تبرئه می‌نماید.

گرچه ابونصر سراج از شطحیات حسین بن منصور حلاج سخنی بمیان نیاورده است ولی بسیاری از عرفا شطحیات وی را نیز ناشی از حال سکر و بیخودی شمرده و وی را بمرتبه درده‌اند.

۱. ایضاً، ص ۳۸۱.

۲. ایضاً، ص ۳۸۲.



## بخش چهارم

# علل پیدایش تصوف در اسلام

### تصوف در اسلام از کجا سرچشمه گرفته است؟

از مباحث گذشته این مطلب بطور اجمال روشن گردید که تصوف یک مسلک نو ظهوری بود که پس از یک قرن و نیم، از آغاز طلوع اسلام در تاریخ اسلام بوجود آمد و از همان ابتدا بصورت یک مذهب وابسته به آیین اسلام معرفی گردید و بدین وسیله در ردیف سایر مذاهب انشعابی اسلام که در طی قرون اولیه یکی پس از دیگری بوجود می آمدند قرار گرفت.

ولی همانطوری که مشاهده شد روش عملی و مبانی اخلاقی این مسلک جدید طوری بود که با اساس تعلیمات اسلام، و روح عمیق آن اختلاف فاحش و حتی در پاره‌ای از موارد تضاد کامل داشت و روی این اصل بود که از همان آغاز راه تصوف بصورت یک مسلک متمایز جلوه‌گر شد و پیروان آن در مقابل سایر مسلمانان گروه ممتاز و مشخصی را تشکیل دادند.

در اینجا فعلاً این سؤال پیش می‌آید که ظهور یک چنین مسلک نویناد در اسلام روی چه علل و عوامل و شرایطی بوده و مانی و

اصول ممتاز آن از کجا سرچشمه گرفته است؟

بدیهی است احتمال اینکه هیچ عاملی جز اسلام در پیدایش مسلک و ظهور تصوف دست درکار نبوده کاملاً مردود است و این موضوع را می‌توان با مطالعه اجمالی روش عملی و تعلیمات اسلام و تصوف و مقایسه آن دو بخوبی دریافت.

دانستن علل و عوامل آفریننده این مسلک نه تنها ما را به چگونگی و حقیقت و اساس آن واقف می‌سازد بلکه اصولاً این نتیجه اساسی را دربردارد که مطالعه‌کننده را با پایه‌های اساسی و مبانی و تعلیمات اصلی تصوف آشنا ساخته و موجب تمایز آن از شاخ و برگها و آمیختگی بعدی که در طی قرون متمادی بر آن افزوده شده است می‌گردد و بخوبی نشان می‌دهد که منحنی تکاملی تصوف در طول تاریخ اسلام روی چه علل و شرائطی ترسیم گشته است؟ و تصوفی که در ابتدا جز زهد افراطی و ریاضت‌کشی پایه اساسی دیگری نداشت، چگونه پس از دوسه قرن بصورت پیچیده‌ترین و وسیع‌ترین و ذوق‌پرست‌ترین مسلکها و مکتبهای مذهبی و عرفانی درآمد و دقیق‌ترین مسائل نظری و عرفانی را بوجود آورده؟

در اینجا برای روشن شدن مطلب توضیح دو نکته لازم است:

۱. منظور از علل و منابعی که ذیلاً برای پیدایش تصوف بیان می‌شود این نیست که همه آن عوامل و جهات در ردیف هم و در یک زمان دست در دست هم داده مسلک تصوف را در تاریخ اسلام پدید آورده‌اند و هر کدام از آنها بطور مستقل از همان آغاز پیدایش تصوف در لیان این «بدیده» مؤثر بوده است چه همانطوری که از بیانات گذشته معلوم گردید تصوف در سیر تاریخی خود به یک صورت و شکل خاصی باقی نمانده، تحولات و تطورات زیادی را به خود پذیرفته است. از اینرو باید گفته هر کدام از آن علل و منابع در یکی از مراحل



پیدایش و نمو تصوف تأثیر بخشیده و مجموع پیدایش و تحولات تصوف معلول جهات مذکور بوده است و عبارت روشنتر یک قسمت از این علل و عوامل در اصل پیدایش تصوف و قسمت دیگر در نمو تدریجی و سیر تکاملی آن ذی دخل بوده و در هر مرحله از این مراحل شکل و صورت تازه‌ای به این مسلک داده است.

بنابراین شاید مناسبترین و صحیح‌ترین تعبیر در این مورد این باشد که گفته شود: «علل و منابع بدایت تصوف و نمو و تحولات آن در اسلام».

ولی در هر صورت قدر مسلم این است که تصوف بصورتی که در قرن سوم و چهارم هجری تشکل پیدا کرد از تمام این منابع و عوامل برخوردار بوده و از مجموع آنها تشکل یافته بود چنانکه در تحولات بعدی نیز علل و شرایط مزبور به صورت‌های دیگری دست در کار بوده است.

۲. عده‌ای از مورخین و مستشرقین اروپائی که مطالعات و تحقیقاتی در زمینه تاریخ تصوف داشته‌اند روی پاره‌ای از فرائض بنظرشان قطعی رسیده هر کدام بدایس تصوف را معین یک مأخذ خاصی دانسته و مسلک تصوف را تنها مولود آن مکتب حاصل شده‌اند. چنانکه بعضی از آنها تصوف را در اسلام مولود افکار و مذاهب هندی شمرده و بعضی دیگر آن را معلول فلسفه نوافلاطونی و دیگری از افکار اهلوتینوس، و جمعی هم مولود عکس العمل افکار آسمانی - مقابل افکار عربی - و... دانسته‌اند.

۱. این نظریه را «فن دربر» مستشرق معروف ایران دانسته است.

۲. نیکلسن مستشرق شهیر انگلیسی نظریه مزور را تأیید کرده است.

۳. احمد کسروی در کتاب صوفیگری.

۴. مرحوم دکتر غنی نظریه مذکور را نقل نموده است.

در صورتی که چنانکه خواهیم دید استناد پیدایش و نمو تصوف به یک علت و جهت خاص کاملاً اشتباه بوده و ظاهراً منشأ آن اختلاف بارزی است که در میزان نفوذ و تأثیر علل و منابع خارجی مذکور در میان تصوف مشاهده می‌شود.

ولی اگر ماکمی عمیقتر باشیم با ملاحظه شواهد و قرائن و ادله تاریخی گوناگونی که در دست است بخوبی خواهیم دریافت که هر کدام از شرائط و جهات مزبور به نوبه خود در انعقاد نقطه تصوف و سیر تکاملی و نمودریجی آن در تاریخ اسلام تأثیر و نفوذ خاصی داشته و تصوف به اصطلاح اسلامی از فعل و انفعال یکسلسله علل و عواملی به وجود آمده است که جهات مزبور قسمتی از آنها محسوب می‌شود.

از میان این علل و منابع می‌توان جهات زیر را به عنوان مهمترین عوامل مأخذ تصوف (اسلامی) معرفی نمود:

۱. انحراف و افراط در زهد و قسمتی دیگر از تعلیمات اسلامی.

۲. شیوع دنیاپرستی و تجمل و آشوبهای سیاسی.

۳. تماس نزدیک مسلمانان با رهبانان مسیحی و تقلید از رویه

آنان.

۴. نفوذ آداب و افکار هندی و بودائی.

۵. انتشار فلسفه و افکار یونانی مخصوصاً آراء عرفانی نوافلاطونی.

۶. تأثیر افکار ایرانی و مانوی و تغییر شکل مانویان.

اکنون باید هر کدام از جهات فوق را جداگانه تشریح نموده دلائل و شواهد آن را از تاریخ بیان کنیم.

## افراط در تعالیم اسلام

### اولین منشا و منبع ظهور تصوف

در مباحث گذشته ضمن بحث از نخستین جشنهای تصوف (در اسلام) این موضوع محقق گردید که زهد و ترك دنیا اولین نمود و شكل تصوف و قدیمترین عامل پیدایش فرقه صوفیه بود.

پی‌تردید زهدی که اولین متصوفه، از آن پیروی می‌کردند در اصل متخذ از اسلام و تعلیمات پیغمبر اکرم بود نهایت، این‌عده از حد معین و مقرری که در اسلام برای زهد بیان شده بود تجاوز نموده و آن را به حد افراط رسانیده بودند.

امثال حسن بصری و مالک دینار و ابوهاشم کوفی و سفیان ثوری زهدی را که در اسلام بمعنی «تهی بودن دل از دلبستگی و محبت شدید به دنیا» بود و علی (ع) آن را عبارت از «ملول نشدن به گذشته و خوشحال و متکی نبودن به آنچه شخص از دنیا دارد»<sup>۱</sup> معرفی کرده بود، بصورت فرار از دنیا و ترك همه‌گونه لذائذ مباح و بیش پازدن به سنن دنیوی و ریاضت‌کشی و فقر درآوردند.

در هر صورت نمی‌توان این مطلب را انکار کرد که تعلیمات اسلام در زمینه زهد و اهمیت فوق‌العاده به حبات اخروی دادن و ناپایداری

---

۱. نهج البلاغه.

این جهان در پیدایش فرقه صوفیه بدون تأثیر نبود جز اینکه پس از مدت کوتاهی هم در مسلک جدید (تصوف) زهد اسلامی بازهد و فقر و ریاضت کشی هندی و روش رهبانیت آمیخته گردید ولی در عین حال اساس کار در اثر همان انحراف و تندروی در پاره‌ای از تعلیمات اسلامی صورت گرفت.

و عبارت دیگر همان تصوفی که در قرنهای سابق بر اسلام نیز در قالبهای مختلف (بودائی، تائوئیسم، رهبانیت، مکاتب گوناگون) ظهور نموده بود، اینک در اسلام هم بشکل زهد و در قالب ترك دنیا ظاهر گردید.

در حقیقت زهد اسلامی و پاره‌ای از تعلیمات اسلام مخصوصاً افراط در آنها زمینه را برای پیدایش صوفیگری و روش صوفیانه آماده ساخت و در اثر مساعدت عوامل دیگر نیز این آمادگی به مرحله کمال و فعلیت رسیده و بالاخره بدین وسیله تصوف در محیط اسلام نیز ریشه دوانید و در این قالب جدید رشد و نمو آغاز کرد.

بنابراین تأثیری را که می‌توان برای تعلیمات اسلامی در پیدایش نصوف قائل شد همین آماده نمودن محیط و مستعد کردن آن برای انعقاد نطفه تصوف است در اینجا برای این که اشتباه و سوء تفاهمی از سخن فوق نشود ناگزیر بار دیگر بطور صریحتر تکرار می‌شود که زهد و دیگر تعلیمات اسلامی آنطوری که در منطق قرآن و سنت پیغمبر اکرم تفسیر و بیان شده بود به هیچوجه چنین اقتضائی را نداشت بلکه این، انحراف و افراط عده معدودی بود که اینچنین آمادگی و اقتضائی را بوجود آورد<sup>۱</sup>.

از اینجا است که بعضی به اشتباه افتاده و چنین پنداشته‌اند که

---

۱. به بحث مربوط به میانه‌روی و زهد در اسلام که در بخشهای سابق گذشته مراجعه شود.

تعلیمات اسلام در زمینه زهد و ناپایداری دنیا و سعادت و راحتی دنیا و اهمیت دادن به حیات اخروی و سعادت آن جهان خود زمینه نصوف را از ابتدا آماده کرده بود.

در صورتی که مطالعه و دقت در تعلیم مزبور (بطوری که قرآن و روش پیغمبر اکرم بیان می کند) بخوبی نشان می دهد که این مطلب کاملاً آشباه بوده و دور از واقعیه، تعلیم اسلام است تنها آنچه قایل انکار نیست این است که افراط در زمینه های فوق و انحراف از جاده اعتدالی که اسلام مقرر داشته بود موجب این آمادگی گردید و چنین زمینه ای را بوجود آورد (برای توضیح بیشتر مطلب به بحث های سابق رجوع شود).

اما آیات و احادیثی که صوفیه بعدها برای تطبیق و ارتباط اصول و مبانی تصوف با آیین اسلام به آنها متوسل شده اند خود بحث جداگانه ای دارد که در محل مناسب خود مورد بحث قرار خواهد گرفت.

ولی در اینجا بطور اجمال باید یادآور شد که بسیاری از آن احادیث یا مجعول بوده و فاقد سند صحیح هستند و یا اینکه تصرفی در تفسیر آنها به عمل آمده و متأخرین صوفیه مطابق ذوق و مبانی خود روایات را معنی کرده اند و همچنین در معانی ادب بشر مرتکب تاویلات بعیده و تفسیرهای بیمورد شده اند که قسمی از آنها در آینده از نظر خوانندگان خواهد گذشت.

بعلاوه اینگونه تطبیقها و تاویلهای معمولاً در زمانهای بعد از طرف عده ای از صوفیه در مقابل معترضین و برای پاسخ به آنها بعمل آمده است و حتی بعضی از بزرگان صوفیه کتابهای مخصوصی در این زمینه بمنظور تطبیق تصوف با اسلام و از میان بردن تضادهای و اختلافاتی که در میان آن دو دیده می شود پرداخته اند.

ولی با وجود این باید اعتراف کرد که جانبداران صوفیه بالاخره

نتوانسته‌اند در منظور خود صد درصد موفقیت حاصل کنند و توافق کاملی بین دوروش و طرز فکر (اسلام و تصوف) بدهند.

در هر حال همین مشابَهت صوری بین زهد اسلامی و روش صوفیانه نقش مؤثری در نمو روح تصوف و پیشرفت آن در میان مسلمین داشته است. ابن جوزی در این باره می‌نویسد: علت اقبال مردم به تصوف این است که مدح زهد در اذهان و نفوس مسلمین از ابتدا نقش بسته بوده است و عموم مسلمین پارسائی را بزرگترین و با ارزشترین چیزها می‌شمردند و از آنجا که صورت ظاهر صوفیان را موافق زهد یافتند و نیز گفتار آنان را لطیف و موافق ذوق دیدند گروهی به آنها گرویدند در صورتی که روش قدما برخلاف رویه صوفیه خانی از خشونت و خشکی نبوده است. بعلاوه تصوف هم ظاهرش آراسته به پاکیزگی و تعبد و زهد است و هم باطناً راحتی و تسلی بخش می‌باشد و آن خشکی و خشونت را نیز ندارد که مانع از سماع و امور ذوقی می‌گردد<sup>۱</sup> (و در حقیقت آزادی بیشتری به شخص صوفی در زمینه امور ذوقی و طرز تعبد می‌بخشد).

---

۱. تالیس ایللیس ص ۱۲۶.

## عوامل مساعد اجتماعی و سیاسی

ملاحظه میزان تأثیری که عوامل اجتماعی و سیاسی محیط در تکنون و چگونگی پدیده‌های تاریخی دارد ما را برآن می‌دارد که همواره در مطالعات تاریخی اوضاع و احوال و مقتضیات گوناگون محیط را نیز بدقت مورد بررسی قرار داده و روی فعل و انفعالاتی که از این نظر صورت می‌گیرد مطالعه کنیم.

روی این اصل باید در مطالعه چگونگی پیدایش تصوف نیز جهات و عوامل و مقتضیات نیمه اخیر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری را در نظر گرفت و روی آن مطالعه کافی بعمل آورد و بدقت مناسب نزدیک و ارتباط آن دو را بدست آورد.

از مطالعه‌ای که در بحث «اولین نمودهای تصوف» بطوراحمال و اختصار در این زمینه بعمل آوردیم این مطلب روشن گردید که پس از رحلت رسول ائمه انحراف و افراطی پدید آمد و مسلمانان برخلاف وصایای پیغمبر (ص) و تعلیمات اسلام به اسفبال دنیا ستافه و بدجمل - پرستی و جاه‌طلبی آلوده شدند و این آلودگی و انحراف که هم در اثر توسعه و پیشرفت روز افزون قلمرو حکومت مسلمین و افزایش غنائم و بیت‌المال بارزتر و بیشتر و شایعتر گردید و از اینرو مسلمین زهد و اعتدال اسلامی را از دست داده و مدتی نگذشت که وضع پیرایه‌ها و

و تکلف آمیز و ثروت اندوزی و دنیا طلبی جای آن زندگی ساده و آرام و معتدل را گرفت و فساد سراسر جامعه اسلامی را فرا گرفت.

احتیاج به توضیح ندارد که بیشتر مسلمانان در ابتدا بپچیز و فقیر و دارای زندگی ساده ای بودند ولی پس از مدت کوتاهی همین مسلمانان فانی ثروت و دارائی، صاحب املاک و مزارع و سیم و زرانبوهی شده و تجملات زیادی بهم زده و ثروت های کلانی را اندوخته بودند. گویند زیرپس از مرگ ثروت هنگفتی در حدود ۴ میلیون درهم از خود باقی گذاشت و همچنین قیمت املاک و مزارع طلحه بن عبدالله در حدود ۳ میلیون درهم برآورد می شد، بعلاوه هنگام مرگ در خزانه اش بالغ بر دو میلیون و دو سیست درهم نقد موجود بود. گویند نقدینه های وی یک صد کیسه چرمی مملو از زر بوده است و نیز نقل است ثروت زبدین - ثابت به اندازه ای بود که توده های سیم و زر او را غلامان با تبرسی شکستند و نیز عبدالرحمن عوف که از مهاجرین با سابقه بود دارای هزاران شتر و گوسفند و اسب و غیره شده بود. بقاری که گفته اند از نقدینه های وی پس از مرگش به هر کدام از زنهای او ۸۰ هزار درهم میراث رسید و عثمان هنگامی که کشته شد در نزد خزانه دار خود بالغ بر یکصد و پنجاه هزار (۱۵۰،۰۰۰) دینار و یک میلیون (۱،۰۰۰،۰۰۰) درهم نقد داشت و بهای املاک او در وادی القری و حنین و سایر اراضی در حدود یکصد هزار (۱۰۰،۰۰۰) دینار قیمت داشت و نیز شتران و اسبان فراوانی متعلق به او محسوب می شد و حتی گردن بند زنش به اندازه ثلث مالیات افریقا قیمت داشت!

از این نمونه ها در بین یاران پیغمبر (ص) و مسلمانان اولیه زیاد یافت می شود که جهتی جز انحراف و افراط و تمایل به دنیا و افزون طلبی که در اسلام مردود شمرده شده بود ندارد و از همینجا طرز تفکر عمومی و روحیه توده مسلمانان آن عصر نیز روشن می گردد.



عکس‌العملی که در مقابل این وضع در بین مسلمانان رخ داد این بود که عده‌ای هم از آن طرف به راه تفریط افتاده و از اجتماع و لذت و خوشبهای دنیا و شئون مادی کناره گرفتند و به ترك دنیا و پارسائی و تزهد و تعبد گرائیدند، در این هنگام هرچه تمایل عمومی به دنیا و مظاهر آن بیشتر می‌شد تمایل به زهد نیز بطور متقابل در میان عده‌ای از مسلمانان شدت می‌گرفت تا آنجا که بتدریج به حد افراط رسید و همان‌طور که در بحث سابق بر این مطالعه کردیم بصورت کاملاً مغایر تعالیم و سنت پیغمبر اسلام (ص) ظاهر شده و از همینجا شالوده صوفیگری ریشه شده به تدریج رو به نمو نهاد.

بنابراین می‌توان صوفیگری و روش صوفیانه را عکس‌العملی از وضع زندگی و تمایل و انهمالك مسلمین به دنیا و مصالح مادی و نهم و ثروت اندوزی (در آن عصر) دانست.

ابن جوزی می‌گوید: یکی از علل انتشار تصوف آن بود که این فرقه در اول امر از کسانی که سرگرم کارهای دنیا و مصالح مادی می‌شدند احتراز می‌جستند.

روی همین اصل بود که زهاد و پیشروان اولیه صوفیه در میان عامه مسلمین که در مقابل تنزل اخلاق و روح دنیا پرستی، یک روحیه مننی به خود گرفته بودند مورد تعظیم و احترام قرار می‌گرفتند و از این نظر موجب تشویق و دلگرمی و در نتیجه نفوذ معنوی آنها فراهم بود و مردمانی که اوضاع اخلاقی محیط تأثیرات نامطلوبی در روحیه و طرز فکر آنان بجا گذاشته و تحت تأثیرشان قرار داده بود نسبت به اینگونه افراد رنگ دنیا و ریاضت پیشه سخت ارادت می‌ورزیدند و احياناً از آنان بی‌روی نموده و در سلک رهروان مسلک جدید در می‌آمدند.

بنابراین می‌توان گفت که عده‌ای از پیشروان اولیه صوفیه در

حقیقت قربانیان اوضاع فاسد و روحیه دنیاپرستی آن عصر بوده و روش آنان یک نوع مبارزه منفی در برابر رویه افراطی و انحرافی مسلمین آن روز محسوب می‌شود.

از طرف دیگر هم از اواخر خلافت عثمان بلواها و آشوبهای سیاسی درگرفت و همانطوری که در سابق دیدیم بالاخره منجر به کشته شدن عثمان و روی کار آمدن علی (ع) گردید.

ولی چون علی (ع) مرد حق و عدالت و خواهان مساوات بود شروع به تصفیه و خلع یدیدادگران و جاه‌طلبان نمود و دست‌برد بر سینه امنیازطلبان زد از این رو طغیانها و فتنه‌ها از طرف عناصر امتیازطلب و جاه‌طلب پریا شد و کم‌کم دامنه اختلافات وسیع و بالاخره منجر به جنگهای خانمان‌سوز و وحشتناک خونینی گردید که شعله‌های سوزان آن قسمت عمده جامعه مسلمین را فرا گرفته و دهها هزار نفر در این صحنه‌های خونین به قتل رسیدند.

از آنجا که روحیه عمومی عوض شده بود و اکثریت متمایل به دنیا و منحرف گشته بودند بالاخره پس از شهادت علی (ع) بنی‌امیه حکومت را بدست گرفته و ظلم و ستم و فشار و جنایتکاری را درباره مسلمانان از حد گذراندند. بطوری که عمال آنان از هر طرف دست به غارت و چپاول و کشت و کشتار زده صحنه‌های فجیع و خونینی از کشتارهای دسته‌جمعی را بوجود آوردند، چنانکه کشتارهای بسربین‌ارطاة، واقعه خونین کربلا و قتل عام مدینه و قتل و غارت و سوزاندن مکه و خونریزیهای حجاج بن یوسف ثقفی و نظایر اینها نمونه‌هایی از این فجایع و نموداری از وضع اجتماعی و سیاسی قرن اول و اوایل قرن دوم هجری محسوب می‌گردد.

در اثر این ظلم و ستم که در تمام دوران حکومت بنی‌امیه ادامه

داشت فساد هرج و مرج و اعتراض عمومی همه جا را فرا گرفت و به همین جهت از اوایل قرن دوم هجری دیگر ارکان این حکومت فاسد متزلزل گشته و سروصداها و گیروودارهای سیاسی از نو آغاز گردید.

بنی العباس شروع به فعالیت نموده و مردم را بسوی خود دعوت می کردند و باقیافه حق به جانب و ماسک تشیع، توده را بر علیه بنی امیه تحریک می نمودند.

در مدت کوتاهی این گیروودارها بالا گرفته پس از کشتن سنیائی که در این میان رخ داد بالاخره حکومت فاسد بنی امیه متلاشی شده و ساقط گردید و بنی العباس با هزاران نیرونگ و گشاده بازی برار که خلافت نشستند و برای تحکیم موقعیت و سلطنت خود ابتدا شروع به بدل و بخشش نموده و سپس دست به کشتار و خونریزی زده و در بیدادگری و جنایت از بنی امیه هم قدمی فراتر نهادند. در تمام این مدت که جامعه مسلمین گرفتار جنگ داخلی و دشمنکشیهای سیاسی و خونریزی و خشم بود یأس و عدم اعتماد و نفرت و انزجار و بی امنی و اضطراب خاطر همه مسلمین را فرا گرفته و آنان را از وضع زندگی موجود سست و مزار نموده و با یک نوع اختناق دست به گریبان نموده بود.

روی این اصل عده ای از مسلمانان از وضع زندگی بکلی متنفر و منزجر گشته و اوضاع محیط را قابل تحمل ندیده به مبارزه مبنی پرداختند و همین آشننگی و تنفر و انزجار که بطور عکس العمل سوز و آتش اجتماعی و سیاسی بود موجب گردید که عده ای همه چیز را رها کرده و به زهد و ترک دنیا و تصوف پناه ببرند.

چنانکه فرقه خوارج نیز در یک چنین شرایطی بوجود آمدند و انحراف و تمکاف دیگری در جامعه مسلمین از خود بجای دادند. خلاصه مطلب آنکه پیدایش زهاد و عباد و سپس فرقه صوفیه در اوایل قرن دوم ارتباط دایمی با اوضاع اجتماعی و سیاسی آن عصر داشت و اصولاً

تمایل به زهد و ترك دنیا در آن هنگام بیشتر جنبه اعتراض بر حکومت و اوضاع فاسد عصر به خود گرفته بود چنانکه این موضوع را در سابق درباره عبد الله بن عمر و حسن بصری دانستیم و نیز تاریخ زندگانی زاهدانه امثال معضد بن یزید عجل و ربیع بن خثیم و عاصم بن عبد القیس در دوران خلافت عثمان شاهد دیگر مطلب تواند بود.

باید دانست که این علل و عوامل و مقتضیات اجتماعی و سیاسی که در نیمه اول قرن دوم موجب بروز طرز تفکر صوفیانه و درویش مسلکی شد اختصاص به تاریخ صدر اسلام ندارد بلکه بطور کلی همانطوری که در اوایل این کتاب گذشت در هر عصر و زمان و در هر جا و مکان اگر شرایط و مقتضیات، مشابه آنچه در اینجا بیان نمودیم تحقق پذیرفته چنین عکس العملی نیز بوجود آورده است.

حتی این حقیقت تاریخی در تصوف مسیحی و اروپائی نیز صدق پیدا کرده و صوفیسم در قالب «مسیحیت» و «فراماسون» و «آماریک» غرب نیز همین گونه فراز و نشیب را در ظروف و مقتضیات مختلف زمانی و مکانی به خود دیده و بالاخره تاریخ تصوف در قرنهای اخیر نیز به نوبه خود این حقیقت را بطور بارزتری نشان داده است.

## تأثیر رهبانیت در نضج و شکل تصوف در اسلام

باید دانست آنچه از علل و مأخذ تابه‌اینجا بیان شد در حقیقت مربوط به جهات داخلی بود نه خلاصه و نتیجه آن این شد نه گمسه؛ افراط در زهد (اسلامی) تحت عوامل اجتماعی و اوضاع و شرائط محیط به شکل اولین نمود تصوف پدید آمد و این «نمود» در حقیقت برای تصوف هسته مرکزی و سنگ زیربنا شد و اما عواملی که آن را در قرن دوم هجری بصورت یک مسلک مشخص و ممتاز درآورد عبارت از یک سلسله آداب و عادات و سمیّات ظاهری بود که به تدریج از منابع و مأخذ خارجی (غیراسلامی) و ملل و مذاهب دیگر برآن افزوده شد و آن را شکل نوظهور و متمایزی بخشید بطوری که تا این اضافه و شاخ و برگها (که پس از مدت کوتاهی جزء اصول اساسی و حقیقت و ماهیت تصوف گردید) و تأثیر عوامل و منابع خارجی بصورت یک تصوف و فرقه نوظهور اسم و رسم و سروصورت متمایزی پیدا نکرد.

در میان این منابع و مأخذ خارجی (غیراسلامی) رهبانیت می‌توان اولین مأخذ و مسلکی دانست که قبل از همه جز در نشانه تصوف تأثیر بسزائی بخشید بدین ترتیب که روش رهبانیت نوعی جدت عده از مسلمانان متزهد و متصوف را بدخود جلب نمود و آداب و رسوم و رویه آن (که مورد تقلید و تبعیت این فرقه واقع شده بود) را

تازای به زهد و تصوف و طریقه ترک دنیای آنها بخشید.

البته با توجه به شدت تمایل و علاقه مسلمانان به زهد و پیدا شدن فرقه متزهده تندرو (متصوفه) تأثیر و نفوذ رهبانیت در رویه آنان (مخصوصاً پس از گشایش سرزمینهای شام و عراق و مصر که از سر کزیم رهبانیت بشمار می رفت) کاملاً طبیعی و قهری بود زیرا دین مسیح از جمعه ادیان قدیمی اعراب بود و پس از ظهور اسلام و انتشار آن نیز مسلمانان با مسیحیان و رهبانان مناسبات و روابط نزدیکی داشتند و تعداد زیادی از مرتاضین و راهبهای مسیحی غیر از آنهایی که در دیرها و صومعه ها در اغلب نقاط (سرزمینهای اسلامی) پراکنده بودند همواره در میان مسلمین به دوره گردی و سیاحت مشغول بودند و با مسلمانان مخصوصاً متصوفه معاشرت و تماس و حتی مکالمات و مذاکرات بسیاری داشتند. چنانکه نمونه های زیادی از این گفتگوها در تاریخ و هم در کتب تراجم صوفیه نقل شده است.<sup>۱</sup>

البته این موضوع قبل از اسلام در عصر جاهلیت نیز سابقه متعددی داشته و «در اشعار و تواریخ دوره جاهلیت نام عده ای از آنان (راهبهای دوره گرد و سیاح) و نیز تفصیلی از عادات و اخلاق آنها باقی مانده است»<sup>۲</sup>.

### طلیعه نفوذ و مبارزه پیغمبر اسلام

از اینرو نفوذ رهبانیت از همان ابتدا اسلام را تهدید می کرد و حتی در زمان حیات خود پیغمبر ا شرم (ص) طلیعه آن ظاهر گردید

۱. بعنوان نمونه می توان دو حکایتی را که شیخ عطار در شرح حال ابراهیم خواص درباره ملاقات وی با جوانی ترسا و پیر راهب دیرنشین نقل کرده است یادآور شد خوانندگان برای اطلاع از تفصیل این دو حکایت می توانند به تذکرة الاولیاء شرح حال نامبرده مراجعه کنند.

۲. دکتر غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۶۶.

و عده‌ای از مسلمانان در مدینه نسبت به پاره‌ای از آداب و عادات  
 رهبانیت ابراز تمایل نمودند ولی پیغمبر اکرم (ص) بشدت از این  
 انحراف منع و جلوگیری نمود و رهبانیت را سخت مورد نکوهش قرار  
 داد و کسانی را که در آستانه انحراف و تندروی قرار گرفته بودند به  
 اعتدال و میانه‌روی واداشت.

داستانی که در سابق راجع به عثمان بن مظعون و دیگران نقل  
 کردیم یکی از نمونه‌های این مطلب است و چنانکه ملاحظه شد این  
 صحابی و یارانش تصمیم گرفته بودند که ترك دنیا و زن و فرزند نماز  
 و از خوردن گوشت خودداری کنند و شبها در عبادت و روزها را روزه  
 باشند و حتی نقل شده که عثمان بن مظعون به پیغمبر (ص) گفت «ای رسول  
 اختصی» یعنی می‌خواهم خود را اختصا نمایم ولی رسول اکرم آنان  
 را از این رویه بازداشت و فرمود: من، هم خواب می‌کنم و هم شب  
 زنده‌داری، هم روزه می‌گیرم و هم افطار می‌کنم و گوشت و حری  
 می‌خورم و بازنها نیز آمیزش دارم و این رویه من است هرگاه  
 روش و سنت من سرپیچی نماید از من نیست، و نیز فرمود: خود را  
 نمودن از گوشت و زن از آیین من نیست، و همچنین صومعه و دیر نشینی  
 از دین من نیست، سیاحت است من روزه است و رهبانیت آنان جهاد...  
 و به نقل دیگر فرمود: حلقه دینی کردن و رهبانیت ناسلام است  
 و ترك ازدواج نمودن و بدسیاحت و گردش برداشتن در اسلام ناسلام است  
 و نیز نقل است که درباره عثمان بن مظعون فرمود: ای عثمان از راه  
 سیاحت است من جهاد در راه خداست.

در طبقات ابن سعد نقل است که وقتی به پیغمبر اطلاع داده شد  
 که عبدالله بن عمرو غامس خود را ملزم کرده است نه غذا بخورد نه  
 باشد و خواب را بر خود حرام کرده است با سوء سبب را بدست آورد  
 قرآن به سر برد. پیغمبر ادرم او را از این کار باز داشت و از جهاد

فرمود: تن تو بر تو حقی دارد و خویشاوند تو بر تو حقی دارد و همسر تو نیز بر تو حقی دارد و نیز فرمود: کسی که همیشه روزه می گیرد هیچ روزه نگرفته! (یعنی پاداشی برای آن نیست).

و نیز درباره نهی از شکنجه های جسدی و تحمل مشقات و زیاده روی در زهد احادیث زیادی نقل شده که همه درباره جلوگیری از انحراف و تندروی مسلمانان و نفوذ رهبانیت می باشد.

تا آنجا که پیغمبر (ص) صریحاً به تشخیص موسوم به عکاف بن وراعه هلالی که متمایل به رهبانیت شده بود فرمود: پس در این صورت از اخوان شیاطین هستی، نو اگر از راهبهای ترسایان و مسیحیان می باشی به آنها ملحق شو و اگر از ما می باشی باید بدانی یکی از سنن ما همسر اختیار کردن است.

و نیز در اسدالغابه و طبقات ابن سعد نقل می کنند که به جریح راهب فرمود: اگر جریح راهب، فقیه و عالم بود آن وقت می فهمید که اجابت طلب مادرش برتر از عبادت او برای پروردگار عزوجل بود. و هم دو نفر از مسلمانان (عمران بن حصین و ابوالاحوص) را که با وجود توانائی سرو وضع ژولیده و بدی داشته مورد سرزنش قرار داده فرمود: وقتی خداوند نعمتی به بنده اش کرامت فرمود دوست دارد اثر آن را بر بنده اش ببیند.

از این قبیل حکایات و احادیث در کتب مربوطه زیاد دیده می شود که در آنها از رهبانیت و آداب و عادات رهبانان از قبیل: ترك حیوانی و گوشت خوردن، روزه وصال و اغلب اوقات را روزه بودن، لباس سیاحت و پشمینه، ترك ازدواج، اختصا، صومعه نشینی و... بشدت انتقاد و نهی و سرزنش شده است.

در قرآن نیز رهبانیت به عنوان یک بدعت و رویه ناپسند یاد



شده و آیین حقیقی حضرت مسیح (ع) از لوث آن بدعت منزّه شمرده شده است آنجا که می فرماید: ثم قفینا علی آثارهم بوسلنا و قفینا بعیسی بن مریم و آتیناه الانجیل و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رأفة و رحمة و رهبانة ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فاننا الذین آمنوا منهم اجرهم و کثیر منهم فاسقون<sup>۱</sup>.

ما در بحثهای گذشته توضیحات لازم را در این زمینه دادیم و در اینجا احتیاج و ضرورتی به تکرار آن نمی بینیم.

در نتیجه اینهمه توصیه ها و انتقادهای و مبارزات پی گیر بود شد بالاخره رهبانیت نه تنها نتوانست در زمان حیات پیغمبر اکرم (ص) در رویه مسلمانان رسوخ و نفوذ پیدا کند بلکه مورد تنفر نیز واقع گردید و این تنفر و اجتناب عمومی از رهبانیت و عادات آن با زبانی که اولین طلیعه فرقه تندرو متعصوف ظاهر گشت ادامه داشت.

### میزان نفوذ آداب رهبانیت

البته بس از آنکه مرا نیز مهم مسیحیت و رهبانیت از قبیل عام و مصر و عراق فتح گردید و مسلمانان با مسیحیان و رهبانان مسیحی اخلاط و نحاس بیشتری در معرض نفوذ و تأثیر آداب و عادات رهبانیت در مسلمین بیشتر تند.

از این رو کسانی شد تحت عوامل و شرایط انباشته شده در ترك دنیا و روش صوفیانه درآید و بودند عده ای که در راه رهبانیت از نزدیک ارتباط و نحاس پیدا کردند و حتی بعضی از آن ها رسوم و عادات زاهدانه آنها قرار گرفت و سنه بازمانی و روزه و محاسن آنها شدند و به تقلید از آداب و رسوم ادیان دشمنه یونانی و یهودیه مسلمانان.

۱. حدید: ۲۷.

نشینی و ترك حیوانی و دیگر مختصات رهبانان را اختیار نمودند و بدین  
وسله به روش انحرافی خود رنگ رهبانیت زده و فاصله بیشتری از تعالیم  
و روش اسلام گرفتند.

چنانکه پشمینه پوشی را که از خصوصیات و ممیزات رهبانان بود  
برای خود زی و لباس زهد و ترك دنیا اتخاذ نمودند و چنانکه در  
سابق گذشت به همین سبب نام صوفی (پشمینه پوش) بر آنها اطلاق شد.  
این موضوع چه درباره رهبانان مسیحی و چه درباره صوفیه قابل  
انکار نیست و حتی درباره ای از اشعار دوره جاهلیت از راعبها و راهبه های  
دیرنشین به نام صوفی و صوفیه (باتاء تأنث) یاد شده و در پاره ای از  
احادیثی که در زمینه نکوهش رهبانیت وارد شده از پشمینه پوشی نهی  
به عمل آمده است. و نیز این نوع لباس در میان دانشمندان و متشرعین  
مقبول به تربعت عمواره بعنوان زی و علامت رهبانیت مورد انتقاد واقع  
می شده است. ابن جوزی نقل می کند: شخص پشمینه پوشی نزد حماد  
(نه یکی از معروفین از اهل دانش و حدیث بشمار می رفت) آمد و  
حماد اشاره به لباس او نموده و گفت: این نصرانیت را از خود دور کن  
و نیز ابوالعالیه به شخص پشمینه پوشی گفت: اینکه پوشیده ای لباس  
رهبانیت است و هم این سیرین وقتی پشمینه پوشی بر او وارد شد از او  
روبر گرداند و اظهار تنفر نمود و گفت: سنت پیغمبر خودمان (نه آستان  
می گویند) احق به اتباع است. مطالعه این جریانات بخوبی می رساند  
که پشمینه پوشی که صوفیه آن را برای خود شعار می دانستند ابتدا از  
خصوصیات و علامات رهبانیت بوده و از آنجا که بطور مسلم پیغمبر (ص)  
و احباب آن حضرت لباس مخصوصی نداشتند و از هر نوع لباس (آستان  
و نبه و برد و پشم) به تن می نمودند روی این اصل نمی توان جز تقلید  
از رهبانان برای پشمینه پوشی سران اولیه صوفیه علت وجهت دیگری  
تصور کرد.

همچنین «ترک حیوانی نمودن» و خودداری از خوردن گوشت از آداب رهبانیت محسوب می شده چنانکه وقتی عثمان بن مظعون خواست چنین کند به همین جهت مورد انتقاد قرار گرفت و پیغمبر (ص) فرمود این مطلب از آیین من نیست و هر کس از سنت من سرپیچی نماید از من محسوب نمی شود.

در صورتی که همین موضوع یکی از ریاضتهای آداب صوفیگری شد و مشایخ صوفیه همواره بدان عمل و توصیه می نمودند.

مالک دینار که یکی از زهاد تندرو می باشد و در کتب صوفیه از بزرگان این فرقه بشمار رفته ضمن تعریض به حدیثی که درباره نرگ خوردن گوشت نقل شده می گوید: ندانم که آن چه معنی است، آن سخن را که هر که چهل روز گوشت نخورد عقل او نقصان گیرد و من بیست سال است که نخورده ام و عقل من هر روز زیادت است.

دیگر، «صوم وصال» و دائم الصیام بودن است که از جمعه آداب و ریاضتهای رهبانان بوده که صوفیه باز به تقلید از آنان بدان مواظبت داشتند چنانکه نمونه آن را در سابق درباره ابونصر سراج مؤلف کتب الملح فی التصوف و ابراهیم ادغم و شمس تبریزی و مولانا دلال الدین رومی نقل نمودیم در صورتی که دائم الصیام بودن طیف رومی - - - همین بحث نقل کردیم بدون نتیجه و پاداش شناخته شده است و در روایتی که سابقاً درباره عثمان بن مظعون نقل شد پیغمبر (ص) فرمود: من، هم روزه می گیرم و هم افطار می کنم و عثمان و ... دائم الصیام بودن منع فرمود.

دیگر از موارد نفوذ رهبانیت در تصوف احمد بن محمد بن ... به ... است که رهبانان در نشستن بدان ممتاز بودند.

آنها بقدری در نوال افراط می کردند که حتی نرگ خوردن ... تذکرة الاولیاء، ج ۱، شرح حال مالک دینار.

نسب روزی و دوا خوردن و معالجه مرض را مخالف توکل می‌شمردند و اینگونه کارها را از ضعف ایمان و یقین می‌پنداشتند.

احتیاج به توضیح نیست که توکل بدین معنی در اسلام اصل و اساسی ندارد و توکلی که اسلام تعلیم می‌دهد هیچگونه منافاتی با دار و کسب و معالجه ندارد نهایت وسائل را به دیده واسطه باید نگریست نه به دیده استقلال.

اصولاً توکل و رضا و تسلیم در موردی است که انسان آنچه از مقدرات که تحت قدرت و اختیار او می‌باشد انجام دهد و نسبت به نتیجه اقدامات خود و نیز درباره چیزهایی که از حیطه قدرت و اختیار او بیرون است به خدا توکل کند و در برابر خواسته الهی خاضع و راضی و تسلیم باشد چنانکه دعا نیز درباره کارهایی است که انسان به قدرت و اختیار خود نمی‌تواند از عهده آن کار برآید و الانسی نه با مختصر فعایت و زحمت می‌نواند به آسانی کار مورد احتیاج خود را به انجام برساند در اینگونه موارد معنی ندارد بجای کار دعا کند و از خدا طلب حاجت نماید و یا بگوید من توکل به خدا کرده و کار خود را به خدا واگذار نموده‌ام!

در روایت است شخصی شتر خود را همینطور رها کرده بود و می‌گفت: توکلت علی الله من به خدا توکل نموده‌ام. پیغمبر اکرم (ص) چون از حال وی اطلاع یافت فرمود: اعقلها و توکل علی الله. شتر را ابتدا ببند آنگاه به خدا توکل کن.

خداوند در قرآن کریم به پیغمبرش چنین دستور می‌دهد:

فاذا عزمت فتوکل علی الله! هنگامی که در کارهایت تصمیم گرفتی و مقدمات اراده تو پایان یافت آنگاه بر خدا توکل نما.

یکی از سنن جهان آفرینش که درباره تمام موجودات پدیده‌های

جهان حکومت دارد اصل علت و معلولی و سبب و مسببی است که بر طبق آن هر پدیده‌ای روی یک سلسله علل بوجود می‌آید. قرآن کریم این مطلب را در آیات متعدد گوشزد نموده و آن را از جمله سنن غیر قابل تغییر الهی دانسته است.

در صورتی که توکل و رضا و تسلیم به آن معنائی که در گذار و کردار مشایخ اولیه صوفیه دیده می‌شود با این اصل و سنت الهی سازگار نبوده و در حقیقت در همه کارها انتظار معجزه داشتن است!

اصل این طرز فکر از تعالیم رهبانیت و اناجیلی که در دسترس بوده سرچشمه می‌گیرد چنانکه در انجیل متی، آیه ۲۷-۲۵ از قسمت چهارم، باب ششم چنین می‌گوید: بنابراین به شما می‌گویم از بجز نفس خودش اندیشه نکنید که چه بخورید و چه بباشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید آبا نفس از خوراک و بدن از پوشاک افضل نیست؟ مرغان هوا را نظر کنید نه نه می‌دارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی شما آنها را می‌پروراند آیا شما به مراتب از آنها افضل نیستید؟

اولین کسی که از مشایخ اولیه صوفیه مسئله تولد را بعنوان یک پایه اساسی برای مسلک تصوف عنوان نمود «حارث محاسبی» بود که در کتابهای وی گفته‌های اناجیل و طرز فکر رهبانیت بخوبی منعکس است.

نامبرده به مسئله تولد اهمیت زیادی فائل شده و آن را «جمله «حالات» ملوک طریقه تصوف بشمار آورده است. حارث محاسبی روی همین اصل در تصوف مکتب محاسبی وجود آورده که پیروان آن به نام محاسبیان نامیده می‌شوند.

۱. الحضارة الإسلامية، ج ۲، ص ۱۱. و نیز به کتاب قلهوس اهلوس، ص ۱۱۴ مراجعه شود.

در هر حال روش افراطی رهبانان از یک طرف و نوشته‌ها و گفته‌های حارث محاسبی از طرف دیگر موجب شد که توکل به همان معنی که در میان رهبانان معمول بود در تصوف رسوخ پیدا کرده و از مبانی آن گردد.

شیخ عطار در شرح حال رابعه عدویه نقل می‌کند که: عبدالواحد عامر گوید، من و سفیان ثوری به بیمارپرسی رابعه درشدیم. از هیبت او سخن ابتدا ننوانستم کرد. سفیان را گفتم چیزی بگو. گفت اگر دعائی بگوئی این رنج بر تو سهل کند. روی بدو کرد و گفت یا سفیان تو ندانی که این رنج را به من که خواسته است نه خداوند خواسته است. گفت بلی. گفت چون می‌دانی پس مرا می‌فرمائی که از او درخواست کنم به خلاف خواست او دوست را خلاف کردن روا نبود. و هم از گفتار صوفیه در معنی توکل است که گویند: صوفی باید این الوقت باشد و نیز گویند: شخص باید مانند میت در دست غسل باشد و نیز گویند: داده ز بخشندگی و بنده نوازی سرخ هوا را نصیب و ماهی دریا خلاصه قدمای صوفیه به اندازه‌ای در توکل مبالغه و افراط نموده‌اند که رعایت عادیترین و ضروریترین چیزهای زندگی را مخالف توکل شمرده‌اند بطوری که هیچوقت در طلب غذا و لباس و بناگاه برنیامده و برای تسکین هیچ دردی و معالجه هیچ مرضی دوا بکار نبرده‌اند و فقر اختیاری و بیکاری و بیرون رفتن از زیر بار مسئولیتها را توکل نامیده‌اند.

البته «توکل» بعدها در تصوف تعدیل شد و نیز پس از آمیختن با مطالب عرفانی بصورت فنا و یکی از درجات عالیّه توحید درآمد و بالاخره پس از آنکه مسائل تصوف تنظیم گردید (در نظر عده‌ای از صوفیه) از جمله «مقامات» و (در نظر عده‌ای دیگر) از جمله احوال بشمار رفت.

دیگر از عادات رهبانان که در تصوف نفوذ کرد، ترک ازدواج و مجرد زیستن بود که راهبها و راهبه‌ها بدان امتیاز داشتند. در صورتی که زناشوئی در آیین اسلام از جمله سنن لازم الاتباع شمرده شده و در مقابل، عزوبت و مجرد زیستن بسختی مورد نکوهش قرار گرفته است. در این مورد صراحت آیات قرآنی و ثروت احادیث و روایات به اندازه‌ای است که مطلب را غیرقابل تردید و از جمله مسلمات اسلام قرار داده است. بعنوان نمونه در اینجا به دو حدیث اکتفا می‌شود:

پیغمبر (ص) فرمود: زناشوئی از سنت من است و هر کس از سنت من اعراض و سرپیچی نماید از من نیست. و نیز فرمود: بدترین شما (یا بدترین جوانان شما) عذاب و بی‌زنان شما هستند.

وئی مشایخ اولیه صوفیه رویه رهبانان را در این مورد نیز پسندیده و عملاً از سنت پیغمبر اسلام اعراض نمودند و بعدها این موضوع از جمله آداب صوفیه گردید و اغلب صوفیان بطور مجرد در خانقاه‌ها بسر می‌بردند و عده زیادی از مشایخ صوفیه حتی تا آخر عمر نیز به همان حالت مجرد باقی می‌ماندند.

و چه بسا به فکر «اختصاص» نیز می‌افزادند چنانکه «محموری» در کشف‌المحجوب حکایتی از ابوعلی سیاه مروزی (یکی از مشایخ صوفیه متوفی در سال ۴۲۴) نقل می‌کند که وئی به فکر قطع آلت ساسی خودش افتاده بود و این خود می‌رساند که تا مدت‌ها این فکر در سر سائلین (صوفیه) پیدا می‌شده است. تا آنجا که همانطور می‌توان در بعضی نقل کردیم بعضی از صوفیه مدت‌ها در مخنت‌خانه بسر می‌برده‌اند.

همچنین سیاحت و دوره‌گردی نیز که از عادات رهبانان (مخصوصاً رهبانان سوریه‌ای نسطوری) بود و به همین جهت پیغمبر-

اکرم (ص) مسلمانان را از آن منع فرموده و بجای آن جهاد را توصیه نموده بود در آغاز پیدایش تصوف از خصوصیات صوفیان اولیه بشمار می رفت.

بطوری که نقل می کنند ابراهیم ادهم چهار سال در بیابانها می گشت و ذوالنون مصری (که بقول جاسی در نفحات الانس سر این طایفه یعنی صوفیه است) سیاح بود می گوید وقتی می رفتم جوانی دیدم که در روی شوری بود گفتم از کجائی ای غریب؟ گفت غریب کسی بود که با او مؤانست ندارد. بانگ از من برآمد و بیفتادم و بیهوش شدم چون بیهوش آمدم گفت چه شد گفتم دارو با درد موافق افتاد و بعدها هم این موضوع در میان صوفیه متأخر شیوع پیدا کرد و عده ای از آنها بطور خانه بدوشی زندگی می کردند.

دیرنشینی و خانقاه هم که از ابتدا تا کنون در میان صوفیه رواج دارد و از آداب صوفیگری محسوب می شود در اصل به تقلید از رهبانان بوده و حتی اولین خانقاه (بنا به اعتراف خود صوفیه) به اسر امیر ترسائی برای صوفیان دوره اول بنا گردیده است!

در سبب توبه ذوالنون داستانی نقل می کنند که ما آن را بطور اختصار در اینجا بمنظور شاهد مطلب می آوریم: سبب توبه وی آن بود که او را نشان دادند به فلان جا زاهدی است. گفت قصد زیارت او کردم، او را دیدم خوشتن را از درختی آویخته و می گفت ای تن مساعدت کن با من به اطاعت و گرنه همچنین بدارم تا از گرسنگی بمیری. گریه پر من افتاد، عابد متوجه من شد گفت این تن با من قرار نمی گیرد در اطاعت حق تعالی و با خلق آمیختن می خواهد. آنگاه گفت از من زاهدتر اگر خواهی ببین. چون بر آمدم جوانی دیدم در صومعه ای نشسته و یک پای بیرون «صومعه» بریده و انداخته و کرمها بر آن جمع



شده نزدیک او رفتم و سلام کردم و احوال پرسیدم. گفت روزی در این «صومعه» نشسته بودم زنی بدینجا بگذشت دلم مایل او شد مک نای از صومعه بیرون نهادم آنگاه به خود آمدم و آن پای را بریدم! و اینجا نشسته‌ام تا چه پدید آید! اگر می‌خواهی مردی از مردان خدا را ببینی بر سر این کوه شو ذوالنون گوید: آن کوه بقدری بلند بود که نتوانستم به آنجا روم پس خبر او پرسیدم گفتند دیرگاهی است مردی در آن «صومعه» عبادت می‌کند...

باید دانست اعتزال و گوشه‌نشینی نیز که از جمله سنن سران اولیه صوفیه<sup>۱</sup> و همچنین متأخرین بوده از آداب رهبانیت و از عادات رهبانان دیرنشین محسوب می‌شده و در اسلام کاملاً سرود و سرود نکوهش قرار گرفته و برعکس چنانکه در بحثهای سابق دیدیم اسلام یک آیین اجتماعی است و فرد را عضو زنده‌ای از اجتماع می‌داند و از این نظر او را مسئول می‌شمارد.

و نیز موضوع دلی که این همه در اسعار و ثوب صوفیه وارد شده و منظور از آن لباس مخصوص صوفیه است یعنی خرقة‌ای نه روی همه لباسها می‌پوشیده‌اند و ظاهراً پشمی بوده است و گاهی و صندل (مرقع) و گاهی رنگ برنگ بوده (دلی ملمع) از لباسهای مختص این اساقفه نستوریان بوده و از خرقة رهبانان تقلید شده که در یونان و به رنگ سفید و بعدها سیاه‌رنگ و لبود بوده است<sup>۲</sup>.

و بطوری که در مباحث گذشته این کتاب تفهیم رهبانان مسیحی و باوراد و از کار اهمیت خاصی قائل بودند و یک سلسله مسائل و

۱. زهد و تصوف، ص ۱۵۵.

۲. چنانکه به نقل تذکرة الاولیاء ابراهیم ادوم نه سال در یک خانقاه صوفیه اشتغال داشته.

۳. جلد دوم کتاب دلائل الترغی، ص ۱۳.

مسئله اسم اعظم نیز در میان عده‌ای از آنان که پیرو مکتب «گیوستی-سیسم» بوده و به نام عرفای مسیحی نامیده می‌شدند رواج داشته است و همچنین مسئله عشق و محبت الهی هم در میان مسیحیان و رهبانان مزبور اهمیت فوق‌العاده داشت چنانکه در نوشته‌های بولس رسول نیز سابقه آن دیده می‌شود از جمله در یکی از رساله‌های خود می‌گوید: اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علم را بدانم و ایمان کامل دانسه باشم بعدی که کوهها را نقل کنم و محبت نداشته باشم هیچ هستم<sup>۱</sup>.

ما اگر رنگ تصوف قرن دوم و سوم و گفتار صوفیان اولیه را بررسی کنیم. چگونگی نفوذ موضوعات مذکور را (با وجود عدم سابقه آنها در اسلام) در مسلک نوظهور (تصوف) آن عصر داملاً می‌یابیم. البته همین موضوعات بود که بعدها تحت عوامل دیگر پخته‌تر و منظم‌تر گشته و اشکال و صور دیگری به خود گرفت و اصول اساسی تصوف را تشکیل داد.

### تربیت در دامن مسیحیت

مطلب دیگری که در تأثیر و نفوذ آداب رهبانیت در ظهور مسلک و مرام متصوفه قرن دوم و شکل آن اهمیت فراوانی دارد و باید در اینجا به آن توجه بیشتری مبذول داشت این است که عده‌ای از سران اولیه این مسلک در خانواده‌های مسیحی تربیت یافته و در محیط مسیحیت رشد یافته بودند و بعضی از آنان تا پایان عمر نیز در مراکز مهم رهبانیت بسر می‌برده‌اند و هم در آنجا با بدو زندگی گفته‌اند چنانکه جنید که صوفیه وی را سید الطایفه نامند پدر و مادر وی نرسا و مسیحی بوده و تربیت اولیه او در محیط مسیحیت بوده است.

۱. باب سیزدهم، رساله اول بقرنتیان.

و همچنین ذوالنون در مصر و ابوسلیمان دارانی و ابوهاشم صوفی در شام زندگی می کرده‌اند و نیز ابراهیم ادهم در شام می‌زیسته و هم در آنجا از دنیا رفته است. بعلاوه معمولاً جنبشهای اولیه تصوف ابتدا از بصره و شام آغاز شد و اولین خائقه‌ها نیز در شام بنا گردید در صورتی که می‌دانیم عراق و شام و مصر از مراکز مهم رهبانیت و مسیحیت بوده است.

### آیا تصوف زائیده نقشه خطرناک بیگانگان بود؟

البته بعضی‌ها خواسته‌اند این نفوذ و تأثیر را عمدی قلمداد نمایند و می‌گویند این بساط و فرقه‌بندی بر اثر سوءنظر مسیحیان که از توسعه و پیشرفت اسلام برآشفته بودند گسترده شد و ابتدا عده‌ای از تازه‌مسلمانها که سابقه مسیحیت داشتند و همچنین مسلمانان قاصر و فاقد علم و تشخیص، بدان گرویدند و سپس دامنه‌اش وسیع و ریشه‌های عمیق گردید و شواهدی نیز بر این ادعا می‌آورند از جمله اینکه ابن خائقه (که به منزله باشگاهی برای فرقه متصوف محسوب می‌شد) به دستور یک نفر امیر ترسانی بنا شد طرفداران این عده می‌گویند: حب این سوءفصد از همان ابتدا متوجه اسلام بوده است و حتی در دوران حیات پیغمبر (ص) نقشه و موطئه خطرناکی تحت نظر آمد. در روز (دولت مسیحی آن عصر) دشمنان شده بود که هدف آن مسلمانان - ساختن اساس اسلام و نابود کردن تمام مسلمانی بود ولی دشمنان ساجد و خوار پرده از روی آن برداشت و وحی الهی به قضا شمراند و مسلمانان را از عواقب شوم آن مصون نمود و بدین وسعت مملکت را از جریان این موطئه از این قرار بود که - از حکم سران عده‌ای از منافقین مدینه با مرد راهبی بدنام و سواد نداشتند که در اسلام در مدینه ریاست و بساط عریض و طویلی داشت پیوسته می‌شد و

او را برای ریاست در نظر می گیرند.

این مرد راهب که خیال ریاست مطلقه دینی و روحانی آن حدود را در سر می پرورانید پس از فتح مکه به طائف گریخته بود و چون اهل طائف به اسلام می گروند ناگزیر به سوی شام پیش امپراتور روم می شتابد و از آنجا به منافقین پیام می فرستد که آماده کار باشند و بدین منظور مسجدی بنا کنند و بزودی وی به کمک امپراتور روم و سپاهیان او به آنها خواهد پیوست و تا بساط محمد (ص) را در مدینه از میان بردارند. از این رو منافقین نیز نقشه توطئه را بدین ترتیب طرح می کنند که ابتدا برای اینکه در اجتماعات و صفوف مسلمین شرکت نکنند و جنبه خود را در صف مقابلی مستقل سازند مسجدی بنا کنند و آنجا را مرکز اجتماع و فعالیتهای خود قرار دهند و هنگامی که پیغمبر (ص) از مدینه بمنظور جنگ تبوک خارج می شود آنها تعلیل بورزند و در غیاب پیغمبر (ص) مدینه را متصرف شده بدین ترتیب مدینه را از دست مسلمین خارج سازند و آنگاه...

این بود که عده ای از آنان نزد پیغمبر (ص) می آیند و از دوری راه مسجد مدینه شکایت می کنند و از حضرت تقاضا می نمایند که اجازه بدهد آنان مسجدی در محل خودشان برای شبهای بارانی و برای بیماران و پیرسردان بسازند و بدین ترتیب اولین مرحله توطئه به مورد اجرا گذاشته می شود و مسجد معروف ضار بنا می گردد و منافقین برای تحکیم موقعیت مسجد از پیغمبر (ص) درخواست می کنند که در آنجا اقامه جماعت فرماید ولی حضرت این کار را به بعد از مراجعت از جنگ موئول می سازد و به بهانه اینکه جنگ تبوک در پیش است از آن خودداری می کند.

۱. انما یستأذنک الذین لا یؤمنون بالله والیوم الآخر و ارتابت قلوبهم لهم فی

در اینجا موقع اجرای قسمت حساس توطئه فرامی‌رسد و پیغمبر-اکرم (ص) بسیج عمومی را برای جنگ با روم (تبوک) اعلام می‌کند ولی منافقین طبق نقشه قبلی تعلل می‌ورزند تا بقیه نقشه شوم خود را اجرا کنند.

ولی خوشبختانه با نزول قسمتی از آیات سوره براءت<sup>۱</sup> پرده از روی توطئه برداشته می‌شود و پیغمبر (ص) از موضوع اطلاع پیدا نمود و بمنظور خنثی کردن آن علی (ع) را در مدینه بجای خود گماشت منافقین دست به تبلیغات زده و شایعات تحریک‌آمیزی درباره مادن علی (ع) در مدینه و هجوم پادشاه دومه الجندل و قدرت امپراتور روم و سپاهیان وی براه انداختند ولی تمام نقشه‌ها و فعالیتهای آنان نقش بر آب شده و خداوند در چند آیه مقاصد شوم آنان را برملا ساخت و بسختی آنان را مورد نکویش قرار داد و پیغمبر (ص) پس از مراجعت از تبوک نیز دستور داد مسجد نامبرده را آتش زدند و آن را بدمی نابود و ویران نمودند و بصورت مزبده‌اش درآوردند<sup>۲</sup>.

در این زمینه شواهد دیگری نیز برای اثبات این مطلب نه تصوف زائیده سوء قصد مسیحیان بوده است آورده‌اند شد ما در اینجا بمنظور اختصار از نقل همه آنها خودداری کردیم.

→ ربهیم یترددون ولوارادوا الخروج لا عدو له عده ولكن كره الله ان يعاينهم فتبطلهم وقيل اعدوا مع القاعدین لئلا يخرجوا فيكم سازادوكم الا خيالا ولا وضعوا خلا لکم بیغونکم الفتنة و فيکم سماعون لهم والله عليه بالظالمين.

به نده: ۱۶-۱۷-۱۸

۱. تفسیر مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۳. و تفسیر برهان، ج ۲، ص ۱۷۱ و تفسیر المیزان، ج ۹.

۲. والذین اتخذوا مسجداً ضرارا و کفرا و تفریقاً بین المؤمنین و ارضاداً لمن حارب الله و رسوله من قبل ولیحلفن ان اردننا الا الحسنی والله یشهدانهم لکاذبون.

نویه: ۱۰۶

ولی در هر صورت ارتباط و نفوذ رهبانیت و تأثیر آن در تشکّل  
تصوف همانطوری که مشاهده شد بهیچوجه قابل انکار نیست و این  
مطلب یک حقیقت تاریخی محسوب می‌شود.

## نقش آراء هندی، در تکوین و تحول تصوف در اسلام

در قسمت اول کتاب ضمن بررسی تاریخ تصوف در قرون ماقبل اسلام این مطلب معلوم گردید که رژیم درویش منشی و افکار صومیه در هند ریشه‌های عمیقی داشته و سرزمین تاریخی هند سالیان دراز پیش از اسلام به مقتضای اوضاع و احوال و عقاید مختلف آن محیط یکی از مراکز مهم صوفیگری بوده است بطوری که ما از آن سرزمین بعنوان «زادگاه تصوف» یاد نموده و نیز گفتم افکار و آداب تصوف اسلامی به اندازه‌ای با آراء و عقاید هندی شباهت دارد که بعضی گمان برده‌اند اساس و نفوذ تصوف در اسلام فقط از هند بوده است. اکنون باید در اینجا طبق شواهد تاریخی میزان ارتباط افکار و آراء هندی را با بنیادین تصوف و تحولات اولیه آن در اسلام بررسی نموده و آن قسمت از تعلیمات و آدابی را که از مذاهب و مکاتب و رژیمهای صوفیانه هندی در تکوین تصوف (به اصطلاح اسلامی) به جا رفته است مورد مطالعه قرار دهیم.

مطالعه تاریخ اسلام نشان می‌دهد که از عصر حکومت هندی بر هند قلمرو اسلام از سنه گذشته تا سرحدات چین گسترش یافته بود، مناسبات تجارتي و اقتصادی بین مسلمانان و اقوام و مللی که تحت حکومت مسلمانان درآمد بودند و از جمله هندوها برقرار شد و اختلافات و

تردد و ارتباط بین آنها دایر گردید.

پیداست اینگونه مناسبات و رفت و آمدها و اختلاطها همانطوری که که در افکار هندیها تأثیر بسزائی بخشید و جماعت زیادی از هندیها و سایر ملل به آیین اسلام گرویدند.

همچنین تعالیم و آداب زاهدانه و صوفی مآبانه مذاهب هندی نیز بطور متقابل نمی توانست در افکار مسلمانان بدون تأثیر باشد مخصوصاً اینکه یک سلسله جریانات و اتفاقاتی رخ داد که این ارتباط و نفوذ فکری را به میزان فوق العاده ای قوت بخشید.

از آن جمله نقل کتب و آثار هندی بود که از قرن دوم به بعد با کوشش فراوانی آغاز گردید و قسمتی از آداب و معارف مذاهب هندی و بودائی توسط جمعی از مترجمین به عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمین قرار گرفت.

از جمله مترجمین کتب هندی می توان «منکه هندی» و «ابن دهن هندی» و همچنین کتابهایی که در زمینه آداب و معارف مذهبی و عقاید و سلوک هندیان در آن عصر ترجمه شد کتابهای: سند بادالکبیر، سند بادالصغیر، کتاب ادب الهند و الصین کتاب الهند فی قصة هبوط آدم، کتاب طرق، کتاب حدود منطق الهند، کتاب ملک الهند القتال والصلح، کتاب بیدبا. و نیز دو کتاب بوذاسف و بوذاسف و بلوهر را نام برد.

آنچه در این میان باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد دو کتاب اخیر است که در حقیقت توصیف و تشریح یک روش زندگی صوفیانه و تابلوی از رژیم ترک دنیا و فلسفه و فقر و فنا بوده.

و دیگر کتاب بد است که ابن ندیم آن را در کتاب الفهرست خود آورده و گفته می شود که نام کتاب در اصل کتاب البدا بوده است. در هر حال این کتاب نیز به نوبه خود شرح زندگانی «بودا» حکیم و پیشوای مرتاض معروف هندیان و نیز مطالبی از صوفیگری مذاهب



هندی را دربرداشته و مسائل مربوط به تعلیم و طرز زندگی و ریاضت-  
 کشی و سلوک بودا را تعلیم و شرح می‌داده است چنانکه آثار این  
 نوع مطالب در کتب اسلامی نیز دیده می‌شود و مرحوم شیخ صدوق در  
 اکمال‌الدین و اتمام‌النعمه و مرحوم مجلسی در جلد هفدهم بحارالانوار  
 و در بعضی دیگر از تألیفاتش داستان مفصلی تحت عنوان بوداسف و بلوهر  
 که شباهت زیادی با داستان بودا دارد نقل کرده‌اند و در کتب صوفیه  
 نیز بصورت شرح حال یکی از مشایخ اولیه تصوف منعکس شده است.  
 و در ضمن نباید از نظر دور داشت که از قرن دوم هجری تعداد  
 زیادی از مرتاضین بودائی و جوئیهای نارک دنیا و دوزخ گرد هندی در  
 ممالک اسلامی مخصوصاً شام و عراق پراکنده بودند به حکایاتی از  
 آنها در کتب قدیم اسلامی باقی مانده است.

چنانکه جاحظ در الحیوان دربارهٔ این راهبها و دوره‌گردها  
 می‌گوید: به تجربه رسیده است که این راهبها و گداها همواره دو پیرو  
 اقدام به سیاحت می‌کنند بطوری که هر وقت یکی از آنها دیده شود  
 پیدا کردن رفیق او در آن نزدیکیها خیلی آسان است و عادت آنها این  
 است که دو شب متوالی در یکجا نمی‌مانند آنکه حکایاتی از وضع  
 زندگی درویشی آنها نقل می‌کنند.

گرچه جاحظ این سیاحان را بدنام «راهبهای زندق» نام می‌نهد  
 که معمولاً بر پیروان مانوی اطلاق می‌شده ولی احتمال قوی می‌رود که  
 این نام به جهت شباهت تامی که در بین مرتاضین سادوئی و  
 راهبهای بودائی و دراویش جوئی هندی و دوره‌گردهای مانوی برده  
 بر همه آنها اطلاق شده است. بعلاوه مانویان از مکاتب و عالم  
 هندی بهره‌کافی برده و روش مانویان دوره‌گرد در حقیقت از عند  
 سرچشمه گرفته است.

از این رو اگر سیاحانی که جاحظ از آنها یاد می‌کند از مرتاضین بودائی و جوکی و سادوهای دوره‌گرد هندی نباشند مسلماً از آنهایی هستند که حامل آراء و آثار زهد و ترک دنیا و تعلیم هند و پیرو طرز زندگی مرتاضین دوره‌گرد هندی بوده‌اند.

بعلاوه در نیمه اول قرن دوم هجری مخصوصاً عصر بنی‌العباس که مجالس مناظره و محافل مخصوص عقاید و مذاهب برگزار می‌شد و ارباب مذاهب و پیروان ادیان متنوع در آن گرد هم می‌آمدند و آزادانه به بحث و مناظره و اظهار عقاید خود می‌پرداختند عده‌ای از پیروان مذاهب هندی و بودائی نیز در آن میان شرکت می‌کردند.<sup>۱</sup>

از روی هم رفته این شواهد و قرائن به دست می‌آید که بطور مسلم آراء و تعلیم مذاهب هندی در محیط اسلامی و در میان مسلمین انعکاس و نفوذ داشته است و از طرفی هم، چون این موضوع درست مقارن با اولین جنبشهای صوفیگری در اسلام بوده و نیز در تکوین طریقه تصوف (نوظهور) یک سلسله مطالب کاملاً مشابهی با آراء و عقاید و آداب هندی (بدون اینکه سابقه اسلامی داشته باشد) دیده می‌شود به در نظر گرفتن مجموع این مقدمات هیچگونه جای تردید باقی نمی‌ماند که طرز تفکر هندی تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه‌ای در اعتقاد و نمونطفه تصوف در اسلام داشته و مطالب متشابه در تصوف از همان منابع هندی اقتباس شده است.

گذشته از شواهد و قرائن تاریخی مذکور این نکته درخور تأمل و دقت است که عده‌ای از مشایخ طبقه اول صوفیه<sup>۲</sup> از بلخ هستند

---

۱. زهد و تصوف در اسلام، ص ۶۷.

۱. از آن جمله فضیل بن عیاض (متوفای ۱۸۷) و ابراهیم شماس و فتح‌بن-شحرزف (متوفای سال ۲۷۳) و شقیق بلخی (متوفای ۱۷۴) و داود بلخی و احمد بن خضرویه (متوفای ۲۰۴) و ابوحنس حداد و ابو محمد حداد را می‌توان نام برد.

و قسمت عمده انتشار تصوف و رونق آن در همان نواحی بدخ و خراسان بوده است و مسئله «فناء فی الله» در میان صوفیه این نواحی، از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر رواج بیشتری داشته و ابراهیم ادهم که در کتب صوفیه برای او شرح حالی مشابه شرح حال بودا نوشته شده اصلاً از بدخ بوده و یکتا امیرزاده بلخی می باشد تا آنجا که سری سقطی استاد جنید بغدادی گوید: مرا به هرات استادی است ده فرائض نماز را من به وی آموزم اما علم توحید، او مرا تلقین می کنند و نیز گوید تا این علم در خراسان بجای بود همه جای بود چون آنجا برسد (یعنی از آنجا رخت بر بندد) هیچ جای نیایی<sup>۱</sup>.

ابوعلی سندی هم که استاد بایزید بسطامی است و وی در حقش گوید: که من از ابوعلی علم فنا در توحید می آموختم و ابوعلی از من الحمد و قل هو الله<sup>۲</sup>. از اهالی سند و نواحی بخارا و نزدیکیهای هند است.

در اینجا برای اینکه درست سر این نکته منجم روشن شود لازم است به این حقیقت تاریخی توجه داشت که «از سالیهای پس از اسلام مذهب بودائی در شرق ایران یعنی بدخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه ها و پرستشگاههای معروفی داشته است و مخصوصاً صوامع بودائی بدخ بسیار مشهور بوده است»<sup>۳</sup>.

این مطلب کاملاً استنتاجی را که ما از سواهد تاریخی سابق الذکر نمودیم تثبیت و تقویت می کنند و خود به تنهایی شاهد قایل اطمینانی بر نفوذ تعالیم بودائی و هندی در نکون و رواج و حرارت اولیه تصوف در اسلام محسوب می شود.

۱. نفحات الانس، ص ۵۳.

۲. همان منبع، ص ۵۷.

۳. قاسم غنی، تاریخ تصوف، ص ۱۵۷.

یکی از اساتید معاصر دانشگاه تهران در این باره می‌نویسد: در تصوفی که در بلخ و خراسان و نواحی شمال شرقی ایران شیوع داشت بیش از همه چیزی افکار مانوی و بودائی مؤثر بود و این تأثیر به اندازه‌ای آشکار است که حتی گاهی تعبیرهای صوفیه ایران عیناً مانند تعبیرهای مانویان و بیشتر تقلید از تعبیرهای بودائیان در موضوع فصل و وصل و ترك و تجرید و توحید و فنا و استقامت و توکل و تقویض و تسلیم و صبر و رضا و شکر و ایثار و فقر و محبت و شوق و مکاشفه و مشاهده و معاینه و قبض و بسط و اتصال و انفصال و جمع و تفرید<sup>۱</sup> است. از زمان ساسانیان جمع‌کنندگی از مردم تخارستان و بلخ به آیین بودائی گرویده بودند.

هنوز آثار بودائیان آن زمان در بلخ و باسیان باقی است و از جمله عقاید مانوی که در تصوف ایران آشکار است اعتقاد به نور و ظلمت است و قائل بودن به درجهت پیشوایان از اوتاد و اقطاب و ابدال و هفت وادی سیر و سلوک و صفای باطن و ظاهر و تعلیمات فتوت و جوانمردی که از آغاز ظهور تصوف در ایران همواره تابع تصوف بوده و همه مشایخ ایران تصوف را وسیله ارشاد خواص و فتوت را وسیله ارشاد عوام می‌دانسته‌اند و بسیاری از ایشان فتوت را نامهائی به نظم و نثر فارسی و عربی پرداخته‌اند.<sup>۲</sup>

نکته مهم دیگری که در اینجا باید بدان توجه داشت موضوع مسافرت حسین بن منصور حلاج به هندوستان است<sup>۳</sup> که پس از مراجعت

۱. مجله آینده، شماره ۴۲-۴۱.

۲. شیخ عطار در تذکرة الاولیاء ضمن نقل داستانی به این مسافرت اشاره می‌کند آنجا که می‌نویسد: یک بار شیخ عبدالله تروغبدی (یکی از مشایخ صوفیه ساکن طوس) با اصحاب خویش به سفره نشسته بود به نان خوردن، منصور حلاج از کشمیر (هند) می‌آمد قبائی سیاه پوشیده و دوسگ در دست، شیخ

از آنجا در صوفی‌گری غوغائی پیا کرد و در آن تحولی ایجاد نمود شیخ ابوسعید ابوالخیر در وصفش گوید: حلاج در علو حال است و در عهد وی در مشرق و مغرب کس چون او نبوده<sup>۱</sup> و در کتاب *كشف المحجوب* گوید: جمله متأخران او را قبول کرده‌اند<sup>۲</sup>. حلاج از مسافرت خود مطالب و افکاری را به‌ارمغان آورد و آنها را در تألیفات خود گنجانید. این‌ندیم در *الفهرست* چهل و شش کتاب از تصنیفات حلاج را با نام ضبط کرده که از جمله کتاب «علم البقاء و الفناء» و «کتاب الیقین» و کتاب «التوحید» و کتاب «طاسین الازل» می‌باشد.

### شعار فقر

در مباحث گذشته ضمن مقایسهٔ روش عملی صوفی‌گری یا سیرهٔ اسلامی گفتیم با وجود اینکه فقر اختیاری از نظر اسلام مذموم شمرده شده بود صوفیه به آن اهمیت زیاد قائل شدند و آن را برای خود و مسلک و طریقهٔ خود امتیاز و شعار مقدس! می‌دانند ولی با توجه به آنچه در بیان صوفی‌گری در هند و شعار فقر از نظر تعالیم هندی و فقر و مرتاضین بودائی و هندی گذشت می‌توان گفت که موضوع فقر نیز در کادر صوفی‌گری اسلام جنبهٔ تقلید و اقتباس از فقر هندی دارد. البته نباید از نظر دور داشت که شعار فقر نه تنها در تعالیم و

---

→ اصحاب را گفت جوانی بدین صفت می‌آید و به استقبال می‌باید رفت که نار او عظیم است اصحاب برفتند و او را دیدند می‌آمد و دو سنگ سیاه بر دس همچنان روی به شیخ نهاد شیخ او را بدید جای خویش بدو داد و درآید. و سگان را با خود در سفره نشاند...

و نیز شیخ عطار ضمن شرح حال حلاج از مسافرت وی به هندوسان و حن سخن گفته است.

۱. همان منبع، ص ۱۵۰.

۲. *نفحات الانس*، ص ۱۵۱.

سیره اسلام سابقه نداشت بلکه اصولاً در جنبشهای اولیه صوفیگری نیز سخنی از آن در میان متصوفه نبود و از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری مقارن با انتشار تعداد زیادی از فقرا و مرتاضین دوره‌گرد هندی در گوشه و کنار ممالک اسلامی در میان سران صوفیه مورد توجه قرار گرفته و از آن گفتگو به عمل آمد.

و هم‌اکنون در هند صوفیگران و مرتاضین هندی به نام فخرانامیده می‌شوند و شعار آنان «فقر» است چنانکه در میان صوفیه نیز همواره عنوان و شعار فقر مرادف با تصوف و همراه با عناوین و اسامی سلسه‌ها گفته می‌شود.

البته موضوع «فقر» در تصوف به تدریج با مطالب عرفانی نیز آمیخته شده و مشایخ صوفیه بعضاً از آن به معنی فنا و فقدان انانیت و خودی نیز تعبیر نموده‌اند و آن را حقیقت فقر شمرده‌اند.

شیخ ابو عبد الله حقیف متوفی سال ۳۳۱ هجری گوید: الخرقه عدم الاملاك و الخروج عن احكام الصفات. (فقر آن است که هیچ تملکی نباشد و شخص از احکام صفات خودی بیرون شود).

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء نقل می‌کند: از ابو عبد الله بن الجلا پرسیدند که مرد کی مستحق اسم فقر گردد؟ گفت آنگاه که از او هیچ باقی نماند.

جلال الدین رومی (مثنوی) گوید:

چون فناش از فقر پیرایه شود	او محمد وار بی سایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد	چون زبانه شمع اویی سایه شد

### دیانای بودائیان و مراقبه صوفیان

از جمله آداب سلوك در تعالیم بودائی و هندی «دیانا» است که بمعنی در خود فرو رفتن و سر به جیب تفکر شدن و تمرین سیر معنوی

نمودن است تا بدین وسیله روح سالک به روح کلی اتصال یابد.  
 این موضوع از قرن سوم هجری به بعد در کادر صوفیگری اسلام  
 نیز پیدا شد و از جمله آداب صوفیگری و سلوک طریقت گردید بطوری  
 که صوفیان به آن اهمیت زیاد فائل شده و بدان مواظبت می نمودند.  
 چنانکه از شرح حال قدمای مشایخ صوفیه (از قرن سوم به بعد)  
 برمی آید آنها ضمن ریاضتها و سیر سلوک خود مدتها در خلوت به  
 مراقبت می نشستند و ساعتها به حالت تفکر در خود فرو رفته و به  
 اصطلاح خودشان از خود بی خود می شدند.

شیخ عطار در تذکرةالاولیاء از شبلی نقل می کند: سه پیش  
 نوری شدم او را دیدم به مراقبت نشسته که موئی بر تن او حرکت  
 نمی کرد گفتم مراقبتی چنین نبکو از که آموختی گفت از گربه ای که  
 بر سوراخ موش بود و او از من بسیار ساکن تر بود!  
 و نیز نقل می کند: شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن حنفیاف گفته  
 یکبار شنیدم که در مصر پیری و جوانی به مراقبت نشستند. بر دوام  
 آنجا رفتم دو شخص را دیدم روی به قبله کرده سه بار سلام کرده جواب  
 ندادند. گفتم به خدای بر شما نه سلام مرا جواب دهید آن جوان سر  
 بر آورد و گفت یابن حنفیاف دنیا اندک است و از این اندک اندکی مانده  
 است از این اندک نصیب بسیار بستان یابن حنفیاف مگر فارغی نه به  
 سلام ما می پردازی این بگفت و سرفرو برد و من گرسنه و تشنه بوده  
 گرسنگی را فراموش کردم همگی من ایشان گرفتند نوبت کردم...

از اینگونه داستانها در شرح حال سران صوفیه زیاد دیده می شود.  
 نه کاملاً شبیه همان حالت «دیانت» بر تانسن بودائی و هندو است.  
 و همانطوری که این حالت در سلوک بودائی و هندو تمرین  
 سیر معنوی و بمنظور رسیدن و اتصال به روح کلی است در تصوف نیز  
 منظور از آن این است که سالک از این راه تمرین پیخودی دارد و به

مرحله فنا و مشاهدۀ حق نائل آید.

احمد بن عطا یکی از قدمای مشایخ صوفیه (معاصر جنید و ابوسعید خراز) گوید: خیرکم من راقب الحق بالحق فی فناء مادون الحق. (بهترین شما آنکس است که مراقبه حق کند بوسیله حق از راه استهلاک و فناء غیر از حق)<sup>۱</sup>.

و نیز از وی پرسیدند بهترین اطاعتها چیست گفت: ملاحظۀ الحق علی دوام الاوقات<sup>۲</sup>.

بزرگی بیش با یزید رفت او را دید سر به گریبان فکرت فرو برده چون سر برآورد گفت ای شیخ چه کردی گفت سر به فنا ی خود فرو برده و به بقای حق برآوردم<sup>۳</sup>.

عیسی بسطامی گوید: سیزده سال با شیخ صحبت داشتم (منظور شیخ بابزید بسطامی است) که از شیخ سخنی نشنیدم عادتش چنان بودی سر بر زانو نهادی چون به برآوردی آهی بکردی و دیگر باره بر آن حالت باز شدی<sup>۴</sup>.

البته مراقبت و فکر بعدها در تصوف به این صورت انجام می-گرفت که صوفی لفظ «الله» را در دل می-گیرد و با قلم خیال نقش آن را روی صفحه دل یا در توی تجاویف دل و سینه و یا دل مجرد (روح-و جان) می-نویسد و آنگاه با چشم دل در آن نگاه می-کند بطوری که تمام فکرش در آن تمرکز یابد و مدتی به همین حالت سر به گریبان در سکوت و سکون فرو می-رود<sup>۵</sup>.

۱. اللمع فی التصوف

۲. نفحات الانس، ص ۱۴۲.

۳. تذکرة الاولیاء، ص ۱۴۶

۴. همان منبع، ص ۱۳۴.

۵. استوارنامه، ص ۱۹۴.



ولی آنچه بیشتر در میان متأخرین صوفیه متداول است به این ترتیب است که مرید صورت خیالی قطب را در صفحه دل و یا در فضای سینه و یا در روح خود نقش می‌کند و مدتی سر به زانو در آن صورت مستغرق می‌شود.<sup>۱</sup>

ناگفته نماند که «مراقبت و تفکر» صوفیان اغلب با ذکر خفی نیز همراه است موضوع ذکر خفی در تصوف داستان مفصلی دارد که اکنون جای تفصیل آن نیست ولی اجمالاً باید دانست که در صوفیگری هر مریدی بر طبق اجازه و دستور قطب و مرشد یک نوع ذکر مخصوص قلبی دارد که باید آن را با هیئت و حرکات مخصوصی چندین بار (نه تعداد آن هم از اسرار و رموزات شمرده می‌شود) تکرار نماید و در موقع اشتغال به ذکر قلبی (خفی) در هریک بار که به زبان خیال ذکر را می‌گوید یک بار به چشم خیال به آن صورت نظر کند و آن ذکر قلبی را در حقیقت نام همان صورت خیالی (قطب) بداند مثلاً اگر ذکر قلبی «الله» باشد آن را اسم همان صورت بشمارد و اگر «هو» و یا «هوالله» است مرجع ضمیر «هو» را در نظری همان صورت باشد<sup>۲</sup> !!!

صوفیان موضوع در نظر گرفتن صورت قطب را توسعه زیادی داده حتی در عبادات و فرائض نیز برای مرید ضروری دانسته‌اند.

حاج زین العابدین شیروانی ملقب به «مستعلیشاه» در کتاب دیاض السباحه می‌نویسد: پس در این حال باید که سالک در مجامع واحوال و افعال و اقوال از مراقبه صورت مرشد غافل نشود در هنگام ذکر و ورد و طاعت و خدست از وجه شیخ خود ذاهل نگردد تا آنکه سالک را از کشمکش خیال و اضطراب باز دارد.<sup>۳</sup>

۱. همان منبع، ص ۱۹۸.

۲. ایضاً، ص ۱۹۹.

۳. دیاض السباحه، چاپ جدید، ص ۲۷۱.

ضمناً باید دانست اذکار و اوراد مخصوص دسته‌جمعی که سابقاً در میان صوفیه متداول بوده و در بعضی از سلسله‌های فعلی نیز رواج دارد نیز مانند فکر و مراقبت و اذکار قلبی در تعلیم هندی سابقهٔ مسدود دارد بطوری که اکنون هم حلقه‌های اوراد و اذکار فقرا و مرتاضین بودائی و هندی به‌اشکال و هیئتهای مخصوص در تکایا (که بمنزله خانقاه صوفیه است و جنگلهای هندوستان دائر و رایج است و از جمله آداب سلوک آنها محسوب می‌شود).

کیوان فروزینی ملقب به «منصور علیشاه» در استقوالنامه خود دربارهٔ معنی ذکر جلی، دسته‌جمعی می‌نویسد: لفظی یا فرازی را جمعی حلقه زنند و بلند بگویند پی‌درپی به اندازهٔ خستگی و کم‌کم بلندتر کنند بعد برخیزند و کمر یکدیگر را بگیرند و در گفتن خم شوند تا حد رکوع و دیگری را به حلقهٔ خود نپذیرند مگر نادر که شخص مهمی باشد (سپس داستان زیر را نقل می‌کند) چنانکه شبی این ناچیز (کیوان) در مسجد بمبئی سحر بود که وارد بر آنها شده کنار ایستادم با حال گریه و تذلل، همانکه فهمیدند جای برای من باز کردند و از دوطرف دست مرا گرفته کشیدند میان حلقه و کمر مرا گرفتند، من هم کمر یکی را گرفتم ولی نعره‌ای زدم و افتادم و غلتیدم تا وسط حلقه و غش کردم تا آنکه عمل آنها ختم شد<sup>۱</sup>...

سنت شرق معروف فون کرمر معتقد است «ذکر» که که با شکل و هیئت مخصوصی در میان صوفیه ادا می‌شده در اصل از عادات هندی است و همچنین به عقیدهٔ او بکار بردن تسبیح برای شمردن ذکر و ورد اصلاً هندی است و در ابتدا در ممالک شرق اسلام یعنی خراسان قدیم و بلخ پیدا شده و بعد شایع شده است.<sup>۲</sup>

۱. استقوالنامه، ص ۲۰۶-۲۰۷.

۲. جلد دوم کتاب دکتر غنی، ص ۱۶۶.

البته باید دانست «مراقبت» غیر از معنای مذکور یک معنی ساده اخلاقی نیز دارد که در احادیث اسلامی نیز وارد شده است و آن عبارت از این است که انسان همواره خدا را ناظر اعمال خویش بداند و دائم مراقب اعمال و احوال خود باشد.

و همچنین درباره ارزش «تفکر» هم آیات متعدد و روایات زیادی هست که بطور صریح امر به تعقل و تفکر و تدبیر نموده و حتی برای آن ارزشی بالاتر از ارزش عبادت قائل شده است.

ولی منظور از این تفکر و تدبیر در منطق کتاب و سنت اسلام

دو چیز است:

۱. تفکر درباره صلاح و فساد خود و عوایب امور و اعتبار و اخذ پند از گذشته ها و بالاخره تأمین آنچه که سرانجام مایه سعادت زندگی در دوجهان گردد.

۲. تدبیر و تفکر در آثار خلقت و آیات و دلائل توحید و اسرار و چگونگی نظام آفرینش و دقایق توحیدی سازمان موجودات و جهان هستی.

چنانکه «ذکر» هم در اسلام طبق آیات قرآنی و روایات متعدد به دو معنی وارد شده:

۱. همواره در یاد خدا بودن به دل و قلب.

۲. تسبیح و تقدیس خداوند به زبان.

بدیهی است تعالیم اسلام را در زمینه های فوق نمی توان ریشه و منشأ گفتارها و کردارهای سابق الذکر صوفیه محسوب داشت. جز شباهت اسمی هیچگونه ارتباط و مناسبتی در میان نیست در صورتی که چنانکه گذشت تعالیم و آداب صوفیان در انگونه موارد ذیل به تعلیمات و آداب بودائی و هندی تطابق و توافق دارد.

نهایت چیزی که در اینجا درباره مناسبت «مراقبت» و «تفکر» و

«ذکر» صوفیه با تعالیم اسلامی می‌توان گفت این است که چون صوفیان اولیه بر اثر تعلیم اسلام نسبت به موضوعات مذکور اهمیت زیاد قائل بودند به همین جهت مانند امر «زهد» به تند روی دچار شده و با اطلاع از آراء و آداب مشابه بودائی و هندی بدانها تمایل نموده‌اند.

### خرقه پوشی

از جمله آداب و رسوم فقرا و مرتاضین هندی که در صوفیگری اسلام اهمیت فوق‌العاده پیدا کرده است موضوع خرقه پوشیدن است که در میان هندیان علامت فقر و انزوا و ریاضت‌کشی محسوب می‌شده چنانکه در میان صوفیان نیز علامت انتصاب به ارشاد و سند و رمز فقر و صوفیگری شمرده می‌شود.

البته خرقه پوشی در تصوف به این معنی غیر از آن پشمینه پوشی است که گفتیم متصوفه اولیه آن را از رهبانیت اخذ نموده‌اند و اصولاً خرقه پوشی بمعنی خاص بیشتر از اواخر قرن سوم به بعد در میان صوفیه رایج شده و در حقیقت می‌توان گفت که همان زی پشمینه پوشی بوده که پس از مدتی بر اثر نفوذ آداب و رسوم هندی بصورت خاص خرقه پوشی درآمده است.

بطوری که از سخنان طبقه دوم صوفیه برمی‌آید آنها به مرقع نیز خرقه می‌گفته‌اند ولی ما در سابق گفتیم که مرقع از جمله آداب صومعه نشینان مسیحی و رهبانان بوده که به تقلید در صوفیگری نیز وارد شده است.

شیخ عطار نقل می‌کند که جنید جامه به رسم علما پوشیدی اصحاب گفتند چه باشد اگر برای خاطر اصحاب «مرقع» در پوشی؟! گفت اگر بدانی که به مرقع کاری برآمدی از آهن و آتش لباس سازی

و در پوششی ولكن به هر ساعت در باطن ما ندا می کنند که «لیس الاعشار بالخرقة انما الاعتبار بالخرقة»<sup>۱</sup> (یعنی اعتبار به خرقة نیست آنچه معتبر و مهم است سوز دل است).

چنانکه ملاحظه می شود خرقة در گفتار جنید به همان مرقع پوشی که در صوفیان طبقه دوم متداول بوده و در اصل از آداب رهبانیت محسوب می شده اطلاق شده است ولی در هر صورت خرقة و خرقة پوشی بعدها اهمیت بیشتری به خود گرفته و چنانکه اشاره شد رمز صوفیگری و نشانه و گواه برنیل به منصب ارشاد و کمال گردیده و رواج بیشتر این نوع خرقة پوشی چنانکه از کتب تذکره صوفیه بر می آید از اواخر قرن سوم به بعد و در میان صوفیان نیشابور و خراسان (طوس) بوده است.

و این خود همانطوری که در سابق گفته شد شاهد دیگری برای نفوذ آداب هندی در این مورد محسوب می شود زیرا چنانکه گفتیم از سالیان دراز قبل از اسلام تعالیم و آداب و رسوم هندی و بودایی در شرق ایران رواج کامل داشته است.

فن درسر مستشرق معروف نیز خرقة پوشیدن را از رسوم هندی شمرده و از جمله عناصری دانسته که تصوف اسلامی از عادات و افکار هندی اخذ نموده است.

اما خود صوفیه معتقدند که هر کدام از مشایخ خرقة از دست پیر مرشد خود پوشیده و نسبت این خرقة پوشی را تا پیغمبر اسلام می رسانند و می گویند آن حضرت نیز از جبه ثبل و جبرئیل از خود پوشیده است.<sup>۲</sup>

ولی پیداست که اینگونه مطالب و ادعاها بعدها در تصوف

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۳، ص ۲۲ و ۱۰.  
۲. دیاض الحیاة، ص ۳۳۵ و سایر کتب صوفیه.

پیدا شده و هیچگونه مدرک و حتی شاهد تاریخی نیز برای آن از تاریخ و تذکره‌های صوفیه نمی‌توان یافت و تنها چیزی که در این باره از تذکره‌های صوفیه برمی‌آید این است که این رسم (خرقه‌پوشی) از اواخر قرن سوم که کادر صوفیگری دارای تشکیلات حزبی منظم و مرتب گردید به عنوان علامت و نسبت ارشاد و صوفیگری متداول شد در صورتی که پیشتر از آن جز بشمینه‌پوشی و سرفه‌پوشی چیز دیگری در میان نبوده است، توضیحات بیشتر این موضوع در جای خود خواهد آمد.

### ریاضت‌کشی و خانه‌بدوشی

در میان تعالیم بودائی و هندی آنچه بیشتر اهمیت دارد و در حقیقت محور اساسی و مقصد سیر و سلوک محسوب می‌شود عبارت از کشتن نفس و خاموش نمودن آتش شهوات و تمایلات نفسانی و هوی و هوس می‌باشد. سالک و مرتاض بودائی و هندی بمنظور رسیدن به این مقام باید خود را با انواع مجاهدات و ریاضت‌های شاقه و طاقت‌فرسا تأدیب کند تا بتواند بدین وسیله به «نیروانا» نائل آید.

با ملاحظه گفتار و رویه صوفیان اولیه معلوم می‌شود که موضوع مخالفت با نفس و میراندن و ترویض آن که منبع شرور و هوی و هوسها و شهوات و عامل شیطانی، در وجود انسان شناخته شده تا چه اندازه فکر آنان را به خود مشغول ساخته و تا چه حد سالکین و مشایخ اولیه صوفیه در این راه مبالغه و اهتمام به خرج می‌داده‌اند، چنانکه قسمتی از داستانهای که در گذشته از صوفیان اولیه نقل کردیم نمونه و نمودار این مبالغه و تندروی تواند بود.

البته در میان صوفیان خراسانی و شرق ایران این موضوع شدت بیشتری داشته است، بایزید بسطامی گوید: دوازده سال آهنگر نفس

خود بودم و در کوره ریاضت می نهادم و به آتش مجاهده می تاشم و بر  
سندان مذمت می نهادم و پتک ملامت بر او می زدم تا از نفس خویش  
آئینه کردم پنج سال آئینه خود بودم به انواع عبادت و طاعت آن  
آئینه می زدودم، پس یک سال نظر اعتبار کردم بر همان خویش از  
غرور و عشوه و به خود نگریستن زناری دیدم و از اعتماد بردن بر  
طاعت و عمل خویش بسندیدن، پنج سال دیگر جهاد کردم تا آن  
زنار بریده گشت و اسلام تازه بیاوردم، بنگریستم همه خلق مرده دادم  
چهار تکبیر در کار ایشان کردم! و از جنازه همه بازگشتم و بی زحمت  
خلق به مدد خدای به خدای رسیدم<sup>۱</sup>.

و نیز عطار در شرح حال وی نقل می کند نه چهل سال ...  
نوزده شکسته و پوستینی پاره پاره ریاضت و مجاهدت درده روزی وی  
را گفتند که از مجاهده خود ما را چیزی بگو. گفت اگر از بزرگتر گویم  
طاقت ندادید اما از کمترین بگویم. روزی نفس را ثاری بفروشد حروری  
کرد یعنی فرمانی نبرد، یک سالش آب ندادم. گفتم با نفس ...  
در طاعت ده یا در تشنگی جان بده<sup>۲</sup>.

ابوسعید اینرا بخیر گوید<sup>۳</sup> «اذبح النفس والافلا نشغل برعات الصوف»  
یعنی نفس خود را بکش و الا به ترهات و گفته های بی معنی صوفیه  
گوش فرا نده و نیز گوید: «الاسلام ان يموت عنك نفسك» اسلام آن است  
که نفس تو در وجودت مرده گردد و نیز در تفسیر آمد پس مکن  
بالطاغوت و يؤمن بالله<sup>۴</sup> می گوید: طاغوت هر نفس نفس اماره است. پس  
از ریاضتهای ابوسعید نیز در مباحث سابق نفس سده است ...

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۳.

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۴۸.

۳. نقل از اسرار التوحید.

۴. بقره: ۲۵۶.

میانگه و بندروی درباره میراندن نفس در میان صوفیه بجائی رسید که  
عده‌ای از آنان مدعی شدند که نفس خود را بصورت حیوانات دیده و  
از خود دور ساخته‌اند و در این ساره داستانهای عجیب و غریبی نقل  
شردند.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء درباره حلاج نقل می‌کند که وی  
هنگامی که از سفر هندوستان برمی‌گشت وارد بر عبدالله تروغبدی که  
یکی از مشایخ صوفیان طوس بوده می‌شود درحالی که دو سگ سیاه  
در دست داشته و سگان را با خود در سفره غذا می‌نشاند و پس از  
رفتن حلاج مریدان به عبدالله تروغبدی اعتراض می‌کنند که این چه  
حالت بود که سگ را بر جای خویش بنشاندی و ما را به استقبال این  
شخص (حلاج) فرستادی که جمله سفره از نماز ببرد! تروغبدی در  
جواب می‌گوید: این سگ نفس او بود که در پی او می‌دوید و در  
بیرون مانده بود و سگ ما در درون ما مانده و ما از پی او می‌دویم!

هجویری در کشف‌المحجوب از محمد بن علیان نسوی که از  
اصحاب جنید بوده نقل می‌کند که روزی چیزی چون رویه بچه‌ای  
از گلوی من برآمد! و حق تعالی مرا آشنا گردانید دانستم که آن نفس  
است وی را به زیر پای اندر آوردم هر لگدی که بروی می‌زدم وی  
بزرگتر می‌شد... و از صوفی دیگری نقل می‌کند که گفت من بصورت  
ماری دیدم و نیز از دیگری که گفت من نفس را بدیدم بر صورت  
موشی. گفتم تو کیستی؟ گفت من هلاک غافلانه که داعی سر و سوء  
ایشانم...

در هر حال صوفیه ریاضت و مجاهدت را برای ترویض و میراندن  
نفس و از بین بردن شهوت و تمایلات نفسانی لازم و ضروری می‌دانستند  
و در سیر و سلوک و رسیدن به مقامات و احوال بدان اهمیت فوق‌العاده

۱. کشف‌المحجوب



قائل بودند.

این بود که از هر نوع ریاضت و سختگیری فروگذاری نمی کردند بطوری که در بعضی از موارد با مقررات شرعی هم وفق نمی داد ولی چون آنها در طلب غایت مهمتری بودند به حفظ مقررات و تلواهر سرع نیز چندان توجهی نداشتند!

به همین جهت صوفیان طبقه اول و دوم در طرز ریاضت و مجاهدت از آداب رهبانیت و در پاره‌ای از موارد نیز از آداب و عادات مرتاضین بودائی و هندی تقلید نمودند و سپس بتدریج همانها از آداب و رسوم اصیل! صوفیگری بشمار رفت البته بعدها هم که صوفیگری (اسلامی) در هندوستان شعبه‌ای باز درد و عده زیادی از اقطاب و مشایخ صوفیه ضمن سیاحت‌های خود به هندوستان سیاحت کردند و انواع راضیه‌ای مرتاضین بودائی و فقرای هندی را از نزدیک مشاهده کردند تأثیر و نفوذ آداب ریاضت دشی بودائی و هندی در صوفیگری اسلام شد...

گردید. از جمله ریاضت‌هایی که از قرن دوم هجری به بعد در میان صوفیان معمول گردید خاند بدوشی و ترك خانه و زن و فرزند نمودن بودند از آداب هندی و بودائی بشمار می رفت البته در ابتدا تقلید از رهبانیت نیز در این مورد بی تأثیر نبوده است.

شرح زندگانی شخص بودا نمونه دامنلی از طرز ریاضت دشی هندی است همانطوری که در مباحث سابق الذکر وی یکی از مشهورین بوده و در نماز و نعمت پسر می برده است و در سن جوانی در مال خوشی و تنعم ازدواج می کند و پس از مدتی به بی‌وفایی می شود ولی مولی نمی شد در اثر انقلابی که مشاهده نمود دنیا و چند حادثه دلخراش و تلوار در او بدید می آید چه و ...

در بحث «دورنمای تصوف» در همین کتاب مشاهده شود.

و خانه و زن و فرزند را رها کرده سر به بیابان و جنگلها می نهد و چندین سال در جنگلها و کنار رودخانه ای واقع در ناحیه ای موسوم به «ماگدا» در حالت انزوا و روزه به ریاضتهای شاقه می پردازد.

با ملاحظه شرح حال سران اولیه تصوف شباهت زیادی بین زندگی آنان و طرز زندگی بودا مشاهده می شود، ابراهیم ادهم امیرزاده بلخ ترك همه چیز می كند و مدتها در غارها و بیابانها بسر می برد و همچنین ذوالنون مصری و سهل بن عبدالله تسیری و ابوالحسن نوری و سری سقطی و بابزید بسطامی و شیخ ابوسعید ابوالخیر و... مدتها به حاشیای خانه بدوشی و سیاحت ترك خانه و ناشانه گفته و بعضی تا آخر عمر به همان حالت مانده اند و عده ای هم به حالت معمولی بازگشته و زندگی از سر گرفته اند و این موضوع در حالات اکثر مشایخ و بزرگان طریقه تصوف از متقدمین و متأخرین مشهود است.

انئون به داستان زیر که نموداری از طرز صوفیگری قرنهای اول به پیدایش تصوف در اسلام می باشد توجه کنید.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء ضمن شرح حال سری سقطی یکی از سران اولیه تصوف نقل می کند: روزی شخصی به نام احمد بن کاتب در مجلس سری سقطی حاضر می شود و گریان از آنجا بیرون می رود آن شب را هیچ نمی خورد دیگر روز باز به مجلس می آید و چون مجلس به آخر می رسد به خانه می رود و سوم روز نیز در مجلس حاضر می شود و پس از پایان مجلس پیش سری می رود و چنین آنها می کند:

ای اسناد آن سخن تو مرا گرفته است و دنیا را بر دل من گردانیده می خواهم که از خلق عزلت آرم و دنیا را فرو گذارم مرا بس آن راه سالکان را. سری گفت: راه طریقت خواهی یا راه شریعت تا به دو خواهی آنگاه راه طریقت را اینطور بیان کرد: همه دنیا را بسنت های زنی و به هیچ از آرایش وی مشغول نشوی اگر بدهند قبول

نکنى. جوان پس از شنیدن كلمات سرى روى به صحرا مى نهد و طريقت  
اختيار مى كند!

مدتى مى گذرد روزى پيرزنى موى كنده و روى خراشیده پسر  
سرى مى آيد و شكايته مى كند كه فرزندى داشتم جوان تازه روى.  
روزي به مجلس تو آمد خندان و خرامان و بازگشت گريان و گدازان  
اكتون چند روز است غايب شده و نمى دانم كجاست دلم در فراق  
فراق او بسوخت از بس زارى كرد سرى را رحم آمد گفت دل ننگ مكن  
كه چون پيديد من ترا خبر دهم كه وى ترك دنيا گفته است.

چون مدتى برآمد شبي احمد پيامد سرى خاده را گفت برو پيرزن  
را خبر ده، مادر احمد و عيال او پيش سرى آمدند و كودك خردسنى  
داشت آن را نيز بياوردند چون مادر را چشم پر احمد افتاد بر آن حال  
بديد خويشتن در كنار او افكند و عيال نيز به يك سوي زارى مى خرد  
و كودك نيز مى گريست خروشى از همه برآمد سرى گريان شد! كودك  
خويشتن را در پاى پدر انداخت هر چند كوشيدند تا او را بدخانه برند  
سود نبخشيد.

پس احمد خواست كه برگردد زن گفت مرا به زنى كه پسر  
سردى و فرزند بتم سردى آنوقت كه او ترا خواهد مى خرد  
لاجرم پسر را با خود بربايد گرفت، گفت چنين بتم فرزند را چاره نيك  
ازوى بيرون كرد و باره كلمه بروى انداخت و زنيش در دست او نهاد  
و گفت روان شو! مادر خون آن حال بدند كتم مى طاعت مى  
نداره و فرزند را در ره بود. احمد زن را گفت مرا نيز به سرى خرد  
گر خواهى بدي مرا بشاده كن! پس احمد با او رفت و در راه  
نهاد تا سالى چند برآمد شبي نماز حلقه نهاد كه سرى زنى بدست  
«سرى» نهاد و گفت مرا احمد فرستاده است مى گويد كه سرى  
درآمده است مرا درياب شمع (سرى) دست احمد را در دست او نهاد

بر خاک خفته و نفس به لب آمده! و آخرین دقایق عمر وی است<sup>۱</sup>...

### در یوزه‌گری

یکی دیگر از طرق ریاضت و آداب مجاهدت هندی که در تصوف انعکاس یافته است در یوزه‌گری و گدائی است که بمنظور ترویض نفس و شکستن منیت، مشایخ صوفیه مریدها را بدان دستور می‌دادند. چنانکه نقل است جنید دومرتبه ابوبکر شبلی را امر به گدائی کرد و در هر مرتبه وی یک سال در یوزه‌گری می‌کرد، می‌گوید هر روز گدائی می‌کردم و بدو (جنید) می‌بردم او آنهمه به درویشان می‌داد و شب مرا گرسنه همی داشت<sup>۲</sup>.

و همچنین در اسرارالتوحید از ابوسعید ابوالخیر نقل می‌کند که منوها به گدائی مشغول شدیم که هیچ چیز سخت‌تر از این ندیده‌ام بر نفس هر که ما را می‌دید به ابتدا یک دینار می‌داد چون مدتی برآمد کمتر شد تا بدانگی باز آمد و فروتر آمد تا به یک مویز و یک جوز باز آمد تا چنان شد که این قدر نیز نمی‌دادند<sup>۳</sup>.

موضوع اساسی دیگری که ارتباط و مناسبات نزدیک تعالیم هندی را با صوفیگری روشن می‌سازد تشابه زیادی است نه بین آن دو در چگونگی سیر و سلوك و ترتیب مقامات دیده می‌شود نه سالک بتدریج آن مقامات را طی کرده و ترقی می‌کند تا به مرحله نیروانا و فنا واصل گردد.

همانطوری که در مذهب بودائی و تعالیم هندی برای اینکه شخص سالک به بالاترین مراحل کمال و مقصد نهائی نائل آید باید

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۴۹ تا ۲۵۱ (نقل به اختصار).

۲. همان منبع، ج ۳، ص ۱۲۷.

۳. اسرارالتوحید، ص ۳۴.

از مراحل گوناگونی گذشته و منزل بمنزل پیش برود و مقامات هشتگانه را بتدریج سلوک نماید در تصوف (اسلامی) نیز منازل و مقاماتی ترتیب داده شده که سالکین صوفیه باید در سیر و سلوک بسوی کمال مطلوب (که عبارت از وصول به حقیقت و فناء فی الله و بقاء بالله است) به ترتیب از همه آن مقامات بگذرند و بالاخره در وجود حق فانی شوند!

برطبق طبقه‌بندی ابونصر سراج (متوفای ۳۷۸) مؤلف کتاب *المصباح* در تصوف که برحسب ظاهر قدیمترین کتابی است که در تصوف بطور مشروح از طرف مشایخ صوفیه نگاشته شده مقامات سلوک شامل هفت مرحله است به ترتیب زیر:

توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا.

هجویری در *کشف المحجوب* در تعریف و معنی مقام می‌گوید: پس مقام عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی اندر محل احسان و درجت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی.

باید دانست که مقامات در نزد صوفیه شیر از احوال است نه ابونصر سراج آن را تا ده می‌شمارد به قرار ذیل:

حال مراقبه، قرب، محبت (عشق)، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده، یقین.

هجویری در تعریف «حال» گوید: حال عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی به دل بنده بی‌علق مجاهدت وی آنکه در فرق میان مقام و حال می‌نویسد: مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب.

اگرچه در اینجا تعالیم و سیر سلوک بودائی و هندوی، مریض تصوف از نظر جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات فرق دارند ولی پیداست که این تفاوت و خصوصیات مربوط به عوامل زمانی و مکانی و مذهب و نژاد و سایر خصوصیات محیط می‌باشد نه به عریض

رنگ مخصوصی زده و به شکل دیگری درآورده است و اما در عین حال در اصول مشترکند و از همین جاست که می‌توان حدس زد که می‌بایستی از یک اصل و منبع ناشی شده باشند<sup>۱</sup>.

از جمله مسائل مشترک و مشابهی که بین تعالیم و عقاید هند و اصول اولیه تصوف وجود دارد می‌توان موضوع «فناء فی الله» و «فقر» و «ریاضتهای شاقه» و «فکر و مراقبه» و «اذکار و اوراد مخصوص دسته جمعی» و بالاخره «مقامات سلوک» و «دوره گردی و در یوزه‌گری» را نام برد. باید دانست همانطوری که اشاره شد این اشتراک و مشابهت طوری است که با قطع نظر از شواهد تاریخی گذشته می‌توان با مطالعه دقیق آن به آسانی پی برد که مسائل مزبور بی‌شک از یک منبع نداشته و آنچه از مسائل مذکور در تصوف به اصطلاح اسلامی دیده می‌شود، انعکاس و اقتباسی از تعالیم کادر هندی می‌باشد.

از این رو لازم است در اینجا مسائل مزبور را از نظر دو دادر مذکور بمنظور درک این مشابهت و ارتباط بطور اجمال مطالعه کنیم ولی از آنجا که در اوائل کتاب، ضمن بحث از ریشه‌های صوفیگری در هند توضیحات لازم در پیرامون مسائل مزبور از نظر تعالیم هندی داده شد لذا در اینجا در آن زمینه بمنظور یادآوری به اشاره اجمالی اکتفا نموده و به بررسی موضوع از نظر کادر تصوف (اسلامی) می‌پردازیم.

### نیروانای بودا و فناء صوفیه

گفتیم «نیروانا» ده یکی از تعالیم بودائی و هندی است بمعنی استهلاک و فناء شخصیت و خودی و اتحاد و اتصال با روح الهی گفته می‌شود که طبق تعلیمات هندی می‌توان بوسیله ریاضتهای شاقه و

۱. جلد دوم کتاب دکتر غنی، ص ۱۶۵.

سلوک به آن مرحله عالی رسید.

صوفیه از این معنی و مرحله به «فناء فی الله» تعبیر می کنند و فناء یکی از ارکان اساسی تصوف محسوب می شود.

با مطالعه صوفیگری قرن دوم و سوم هجری این مطلب روشن می شود که در جنبشهای اولیه صوفیگری در اسلام اثری از این موضوع در میان نبود و صوفیگری در چهارچوب تزهد و تعبد افرائی و ترک دنیا و پاره ای از آداب رهبانیت محدود بود تنها از قرن سوم هجری به بعد یعنی پس از نیم قرن از آغاز پیدایش صوفیگری در اسلام زمینه فناء فی الله ساز شد و در اساس این مسلک اهمیت فوق العاده یافت و سران صوفیه هر کدام با عبارات مختلف از آن به تفصیل سخن راندند.

در حقیقت باید گفت با پیدایش عقیده به «فناء» اولین تحول اساسی در کادر صوفیگری صورت گرفت بطوری که از آن پس سران صوفیه بجای نندروی در زهد و ترک دنیا به ابکار ذوقی و عرفانی پرداختند و دیگر تزهد و ریاضت نفسی منقصد نیامی و غایت محسوب نمی شد و تنها در مراحل ابتدائی سلوک به رای رسیدن به مقام فنا و اتحاد ضرورت داشت. جامی می گوید: سسین کسی نه از صوفیان در فناء و بقا سخن گفت ابوسعید خراز بود که وی شاکرد محمد بن منصور صوفی و معاصر با جنید بوده است.

از سخنان او سب که می گوید: حقیقت قرب الهی در ترک همه چیزها و آرام دل با خدای. و نیز می گوید: چون بادهای بادهای رجوع کنند و تعلق به خدای نبرد و در قرب خدای سبک شوند. نفس خویش راه هم ماسوی الله را فراموش کند اگر او را نگوید: عجز بجانمی و چه خواهی؟ او را هیچ جواب خویر از آن نیامد. بدو گوید: الله. و نیز گوید: اول توحید فانی شدن همه چیزهاست از دل و

به خدای بازگشتن به جملگی<sup>۱</sup>. و نیز گوید: فنا متلاشی شدن است به حق و بقاء حضور است با حق<sup>۲</sup>. هم او گوید: اول مقامات تحیر است با افتقار، پس سرور است با اتصال، پس فناست با ابتداء، پس بقاء است با انتظار و از جمله اشعار منسوب به خراز است که گوید:

الموحد یطرب من فی الوجد راحته      والوجد عند وجود الحق مفقود  
قد کان یطربنی وجدی فاذهبنی      عن رؤية الوجد من بالوجد مفقود<sup>۳</sup>  
باید دانست که ظاهراً موضوع فنا ابتدا بیشتر جنبه اخلاقی داشته و منظور از آن استهلاك مبادی شر و موجبات بعد از حق متعال از خود بوده تا بدین وسیله مشخص متخلق به اخلاق الله گشته و به کمال قرب نائل آید چنانکه از آن به موت ارادی نیز تعبیر می کنند و درباره آن گویند: موتوا قبل ان تموتوا.

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی

که ادریس انچه چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما  
البته فنا به این معنی در مباحث اخلاقی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته و نویسندگان صوفیه و علمای اخلاق در آن باره سخنان زیادی گفته اند.

ولی پس از اختلاط با مسئله وحدت وجود مخصوصاً وحدت وجود نوافلاطونی موضوع فنا بیشتر جنبه عرفانی به خود گرفته و به معنی اتحاد و اتصال با خدا و از خود بیخود شدن و خدا گشتن و به مقام دعوی انا الحق رسیدن و فانی در خدا شدن و باقی به او بودن اطلاق شده است.

بایزید بسطامی (از بزرگان قدماء مشایخ صوفیه متوفای ۲۶۱) گوید: از بایزیدی بیرون آمده چون مار از پوست، بس نگه کردم

۱ و ۲. تذکرة الاولیاء، چاپ سوم، ج ۲، ص ۳۵.

۳. نهج‌الانس، ۷۶.



عاشق و معشوق و عشق یکی دیده که در عالم توحید همه یکی توان بود<sup>۱</sup>.

و نیز از سخنان اوست گوید: سی سال حق متعال آینه من بود اکنون من آینه خودم، یعنی آنچه من بودم نماندم که من و حق شریک بود چون من نماندم حق تعالی آینه خویش است اینک بگویم که آینه خویشم حق است که به زبان من سخن گوید و من در میان ناپدید<sup>۲</sup>.

ابوالحسن نوری (معاصر جنید و متوفای سال ۴۹۵ هجری) گوید: روزی به نور نگاه کردم و همچنان از نگاه بسوی او نماندم تا آنکه خود همان نور شدم<sup>۳</sup>.

هم او به جنید که روزی به دیدن نوری رفته بود گفت: سی سال است که چون او (خدا) پدید می آید من گم می شوم و چون می نماند می آیم او غایب می شود و حضور او در غیاب من است هر چند زاری می کنم می گوید یا من باشم یا تو. جنید در پاسخ گفت: همان باشد کرد که اگر برده شود به نو و اگر آنکارا شود به نو، و نو نباشی و همه او (خدا) بود<sup>۴</sup>.

حسین بن منصور حلاج غلنا انا الحق ثبت و به همین جنب وی را تکبر نمودند و به دارس زدند.

حلاج وقتی در سرای جنید یزده جنید پرسید کس است؟ حلاج گفت: حق!<sup>۵</sup>.

مولوی در یکی از غزلیهای دیوان شمس قهریزی ضمن اشاره به اینک:

۱ و ۲. تذکرة الاولیاء.

۳. نفحات الانس، ص ۱۹.

۴. تذکرة الاولیاء، ج ۱۲، ص ۴۲.

۵. نفحات الانس، ص ۱۵۱.

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد      دل برد و نهان شد  
 هر دم دگر آن یار برآمد      گه پیر و جوان شد  
 پس از بیان اینکه آن بت عیار عیسی شد و نوح شد و خلیل و  
 یوسف و صالح و یونس و موسی و...!!! می گوید:

بانه که هم او بود که می آمد و می رفت      هر قرن که دیدی  
 تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد      دارای جهان شد  
 حقا که هم او بود که می گفت انا الحق      در صوت الهی  
 «منصور» نبود او که بر آن دار برآمد      نادان به گمان شد!

شبستری در ضمن جواب از سؤالات هفتم پانزده گانه دیوان  
 معروف خود می گوید:

انا الحق کشف اسرار است مطلق      بجز حق کیست تا گوید انا الحق  
 همه ذرات عالم همه منصور      تو خواهی مست گرو خواه مخمور  
 در این تسبیح و تهلیل انددائیم      در این معنی همه باشند قائم  
 در آور وادی ایمن که ناگساز      درختی گوشت انی انا الله  
 روا باشد انا الحق از درختی      چرا نبود روا از نیک بختی  
 من و ما و تو و او هست یک چیز      که در وحدت نباشد هیچ تغییر

در اسرار التوحید نقل می کند: شیخ (منظور شیخ ابوسعید ابو-  
 الخیر است) گفت ما به نزدیک بوالعباس قصاب (وی از مشایخ صوفیه  
 است و در قرن چهارم می زیسته) بودیم به طبرستان چون درویشان  
 به نزدیک او آمدندی هر یکی را وایی و تمنی، او گفنی خداوند را  
 کی را وایی باید و مرا وایی نباید و هر کسی را منی و مرا منی نمی باید  
 ما را آن باید کی نباشیم!

و نیز از قول شیخ ابوسعید نقل می کند که: گفت ما به شهر مرو  
 بودیم پیری صراف را دیدیم، گفت یا شیخ در همه عالم هیچکس را

نبگذارد که شربتی آب به من دهد یا بر من سلام کند و همه خلق می خواهند تا ساعتی از خویشتن برهند و من می خواهم که بکثرت ساعت بدانم که کجا ایستاده‌ام<sup>۱</sup>.

شیخ ابوسعید ابوالخیر گوید: حجاب میان بنده و خدای آسمان و زمین و عرش و کرسی نیست پندار تو و منی تو حجاب تست از میان برگیر و به خدای رسیدی<sup>۲</sup>.

در اسرار التوحید نقل می کنند: روزی بر زبان استاد امام (ابوالقاسم مشیری مؤلف رساله قدیری) رفت که بیش از آن نیست کی بوسعید (شیخ ابوسعید ابوالخیر) حق سبحانه و تعالی را دوست دارد و حق سبحانه و تعالی ما را دوست دارد فرق چندین است در این ره که ما همچندان پیل ایم چندو بوسعید چند پشه. این خبر به نزدیک شیخ (بوسعید) آوردند شیخ آنکس را گفت کی برو و به نزدیک استاد برو و بگو که آن پشه هم توئی ما هیچ چیز نیستیم و ما خود در میان نیستیم<sup>۳</sup> (یعنی ما در مرحله فنا هستیم).

و هم از رباعیات اوست که گوید:

جسم همه اشک گشت و چشم بحر است

در عشق سویی جسم نمی باشد ز...

از من اثری نماند و این عشق از چیست

خون من همه معشوق بود و من...

سخن عطار از بایزید بسفامی نقل می کند که مسح قلب اول...

که به خانه خداوند رفتم خانه دیدم و دوباره دیدم خانه دیدم...

خانه دیدم سوم بار دیدم خانه دیدم خداوند خانه دیدم...

۱. همان مشع، ص ۲۷.

۲. نفحات الانس، ص ۳۵ و اسرار التوحید.

۳. اسرار التوحید، ص ۲۴۹.

شدم.

یکی به در خانه بایزید شد و آواز داد، شیخ گفت: کرا می طلبی: گفت: بایزید را. گفت: بیچاره بایزید سی سال است تا من بایزید را می طلبم نام و نشانش نمی یابم. این سخن باذوالنون گفتند. گفت: خدای برادرم را بایزید بیامرزد که با جماعتی که در خدای گم شده اند گم شده است<sup>۱</sup>.

و هم از بایزید نقل می کند: گفت از خدای بس به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من یعنی به مقام الفناء فی الله رسیدم<sup>۲</sup>.

گفت اگر توانید به سر قاعده «فنا» اول باز روید تا بدین حدیث رسید و اگر نه این همه صلاح و زهد بادست که بر شما می زند<sup>۳</sup>. گفتند که مرد. کی داند که به حقیقت معرفت رسیده است؟ گفت: آن وقت که فانی گردد در تحت لمطالع حق و باقی شود در بساط حق بی نفس و بی خلق. پس او فانی بود باقی و باقی بود فانی و مرده ای بود زنده و زنده بود مرده و محجوبی مکشوف بود و مکشوفی محجوب<sup>۴</sup>. از جنید نقل است که گوید: تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بپیراند و به خود زنده کند.

بایزید گوید: اگر فردا مرا در عرصات گویند چرا نکردی دوستر دارم از آنکه گویند چرا کردی، یعنی هرچه کنم در وی «منی» بود و منی شرک است و شرک بدتر از گناه است مگر طاعتی بر من رود که من در میان نباشم<sup>۵</sup>.

۱. تذکرة الاولیاء، ص ۱۴۷-۱۴۸.

۲. تذکرة الاولیاء، ص ۱۵۱.

۳. همان منبع، ص ۱۵۲.

۴. ایضاً، ص ۱۵۸.

۵. ایضاً، ص ۱۵۹.

## نفوذ فلسفه و عرفان

### منشأ افکار ذوقی و نظری تصوف

قابل تردید نیست که اساس و منشأ اولیه افکار عرفانی و مباحث نظری فلسفی در اسلام همان فلسفه‌های یونانی و مخصوصاً فلسفه نوافلاطونی اسکندریه می‌باشد که از قرن دوم هجری در محیط اسلام و در میان مسلمین ترجمه و منتشر گردید این مطلب بقدری واضح و قطعی است که جز با انکار مسلمیات تاریخ نمی‌توان آن را انکار کرد. برای روشن شدن موضوع لازم است در اینجا بعنوان مقدمه تاریخ افکار فلسفی و عرفانی و مباحث نظری در اسلام به‌طور اجمال مورد مطالعه قرار دهیم:

تاریخ علوم اسلامی نشان می‌دهد که از اواسط حکومت نبی‌الله اولین طبعه مباحث علمی و رشته‌های علوم در میان مسلمین ریشه دواند و عده‌ای از مسلمانان به تنظیم و ترتیب علم تفسیر و فقه و حدیث و ادبیات عربی همت گماشته و به گردآوری و تدوین کتب و مجسمه درس و بحث در رشته‌های مزبور پرداختند.

گرچه این موضوع از همان صدر اسلام سابقه داشت و حتی علی (ع) خود به‌املاء رسول‌الله احکام و معارف اسلام را جمع‌آوری نموده و به تدوین درآورده بود که در بعضی از اخبار از آن به‌نام جامع

یاد شده است و همچنین در میان یاران پیغمبر (ص) و اصحاب علی (ع) عده‌ای بودند که به تدوین و گردآوری علوم فقه و تفسیر و حدیث توفیق یافتند چنانکه بعنوان نمونه می‌توان ابورافع قبطی مؤلف کتاب السنن و احکام والقضاء و علی بن ابی‌رافع مؤلف کتابی در فنون فقه و ثابت بن هرمز مؤلف کتاب جامع در فقه را نام برد.

ولی عمده شیوع و انتشار تدوین و گردآوری علوم و رسمیت بحثهای علمی اسلامی از نیمهٔ اخیر دورهٔ حکومت بنی‌امیه آغاز گردید و در آن عصر مدینه و کوفه و بصره مراکز علمی محسوب می‌شدند و علوم متداول و مورد بحث عبارت بود از ادبیات عرب و فسمتی از علوم نقلی از قبیل تفسیر و حدیث و فقه و در اواخر خلافت بنی‌امیه پاره‌ای از مباحث عقلی نیز از قبیل مسئلهٔ حدوث و قدم کلام خدا (قرآن) و جبر و اختیار و چند مسئلهٔ ساده دیگر مربوط به عقاید اسلامی بر مباحث و رشته‌های علوم اسلامی افزوده شد و در حقیقت همین مسائل جزئی اعتقادی موجب پیدایش علم کلام و تکوین پایه‌های اولیه مباحث این علم جدید گردید.

در همین اوقات بود نقل و ترجمهٔ کتب و علوم و معارف مثل و مذاهب دیگر (غیر اسلامی) شروع شد و عده‌ای از زبان‌دانان دست به کار ترجمه شدند.

از اولین ترجمه‌های علمی که در دورهٔ بنی‌امیه صورت گرفته است می‌توان ترجمهٔ یک کتاب طبی را که توسط «سرجیوس» نامی در زمان مروان اموی انجام یافت بعنوان نمونه ذکر کرد.

بتدریج با ازدیاد رغبت مسلمین به فراگرفتن علوم، دایرهٔ نقل و ترجمه وسیعتر گردید و تعداد زیادی از کتب هندی و ایرانی (پهلوی) و یونانی به عربی ترجمه شد چنانکه از کتب هندی در سابق دو کتاب بلادهر و بوداسف و بد را نام بردیم و از کتب ایرانی نیز می‌توان منطق

این مقفّع را که از زبان پهلوی توسط ابن مقفّع ایرانی ترجمه شده بود  
متذکر شد.

پس از انقراض حکومت بنی امیه و روی کار آمدن بنی العباس  
(سال ۱۳۲ هجری) کار نقل و ترجمه کتب و علوم ملل دیگر شدت و  
اهمیت فوق العاده یافت و تشویق خلفای عباسی نیز در این میان تأثیر  
بسرزائی داشت.

مؤلف کتاب الفهرست در کتاب نامبرده می نویسد:

مأمون ارسطاطالیمس را در خواب دید و مسائل چندی از وی  
پرسید و چون از خواب بیدار شد ترجمه کتابهای وی را خواستار شد و  
به پادشاه روم نامه نوشت و از او خواست که قسمتی از کتابهای علمی  
را برای وی ارسال دارد. امپراتور روم گرچه ابتدا از انجام این امر  
امتناع داشت ولی بالاخره به خواسته مأمون جواب مثبت داده و مضامین  
وی را پذیرفت. مأمون برای انتخاب کتابهای مفید عده ای را از قبیل  
حجاج بن مطروان بصری و سلما صاحب بیت الحکمه بسوی روم گسیل  
داد و آنان در روم از کتابهایی که یافتند انچه زبده تر و جلیلی تر  
برگزیده و با خود آوردند و بنا به دستور مأمون آنها را به درون حری  
ترجمه نمودند.

می گویند مأمون بقدری به کار ترجمه کتب علاقه داشت که در  
مقابل هر ترجمه ای برابر وزن آن طلا می داد و از این رو مسجدها  
زیادی از اطراف عراق و شام و ایران پر از کتب گردید و بسیاری از  
زبان یونانی و فارسی و سریانی و سیمکریت و نبطی و لاتی و ...  
ترجمه کردند.

عده ای از این مترجمین از نصاری بودند و در دوران مأمون

۱. تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۳، چاپ جدید، ص ۱۵۱.

۲. تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۳، چاپ جدید، ص ۱۵۱.

سته‌های حساسی داشتند چنانکه جرجی زیدان در کتاب تاریخ تمدن، ۱۸ نفر از آنان را نام می‌برد. این بود که بتدریج علوم مختلف از قبیل طب، هندسه، هیئت و نجوم، جغرافی و تاریخ ملل به عربی نقل و ترجمه شد و هم در این عصر مخصوصاً در زمان هارون الرشید و فرزندش مأمون فلسفه‌های یونان و افکار و عقاید فلاسفه اسکندریه که معروف به افلاطونیان جدید شده‌اند در قسمت‌های مختلف: منطق طبیعیات، الهیات، اخلاق، سیاست مدن ترجمه و بدین ترتیب کتب افلاطون و ارسطو و جالینوس و اقلیدس و بطلمیوس و افلوطن و فروریوس و فیثاغورث از حکمای یونان و اسکندریه در دسترس مسلمین قرار گرفت و عده‌ای مشغول مطالعه و درس و بحث آنها شدند.

البته قسمت عمده این ترجمه‌ها توسط سریانیها و صابئین آشنا به زبان عربی صورت می‌گرفت و بیشتر از زبان سریانی و بعضاً هم مستقیماً از زبان یونانی ترجمه می‌شد، درحقیقت کتب آنها اولین مأخذ و مراجع عربی در علوم نامبرده بشمار می‌رود. تعدادی از این کتب و ترجمه‌ها را می‌توان در فهرست ابن ندیم مطالعه کرد.

موضوع دیگری که تذکر آن در اینجا لازم بنظر می‌رسد این است که باید دانست بیشتر افکار و عقاید و مطالب عرفانی و فلسفی که از راه ترجمه و نقل به دست مسلمانان رسیده است متعلق به فلسفه و مکتب یونانیان مقیم اسکندریه (افلاطونیان جدید) می‌باشد.

گرچه معروفیت فلسفه و مکتب افلاطونیان جدید به اندازه شهرت فلسفه افلاطون و ارسطو نیست ولی در عین حال بیشتر آراء فلسفی و عرفانی و نفوذ فکری در میان مسلمانان از افلوطن و فروریوس و سایر شاگردان افلوطن (افلاطونیان جدید) است و حتی بسیاری از مباحث و عقاید و آراء عرفانی و فلسفی که به افلاطون و ارسطو نسبت داده شد از افلاطونیان جدید می‌باشد و به غلط به ارسطو و دیگران منسوب شده



است.

مرحوم دکتر قاسم غنی در جلد دوم کتب بحث در آثار و افکاد و احوال حافظ ضمن اظهار نظر فوق شواهد و فرائنی آورده است که ذیلاً قسمتی از آنها نقل می شود: در کتاب نامبرده می نویسد: فلسفه ای که در آن ایام در شاه و در بین سریانیه‌ها که مترجم اولیه افکار فلسفی هستند زیاد شایع بود همان فلسفه افلاطونیان جدید بود.

مسعودی در کتاب التنبیه والاشراف می گوید فلسفه شایع در زبان ما فلسفه فیثاغورث است و مقصود (مسعودی) از آن همان افلاطونیان جدید است.

اول مسلمانی که مشهور به فلسفه شد یعقوب کندی است که به لقب فیلسوف العرب ملقب است این مرد با همه آشنائی که به فلسفه ارسطو داشته تابع افلاطونیان جدید بوده است.

ابونصر فارابی مثل کندی تابع افلاطونی جدید است بدون اینکه این اسم را شنیده باشد و با آنکه معروف است که کتاب نفس ارسطونی دیده شده که در پشت آن فارابی به خط خود نوشته این کتاب را صدبار خوانده‌ام باز همه جا آثار فلسفه نو افلاطونی آنکار است که غالب بوسیله فرفورزیوس شاگرد فلوطین منتشر شده و از راه مترجمین به حکمای اسلام رسیده است. در زمان معتصم بکی از نصارای لبنان یک جزء از اثفیده فلوطین را به عربی ترجمه کرده و معلوم نیست چرا به نام حکمت الهی ارسطو منتشر کرده است.

(توضیح آنکه مؤلفات فلوطین را ساگردش فرفورزیوس در ...

جلد نشر داد که هر جلدی از آن را Ennedes نامیده‌اند).

کتاب اثولوجیا ترجمه ابن ناعمه حمصی که در حاشیه کتاب قبسات در طهران به چاپ رسیده و به خط منسوب به ارسطو است یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است که تألف افلوطین با ملقط از

آثار اوست که در قرن سوم هجری ترجمه عربی آن منتشر شده است. یکی از آثار مهم افلاطونیان جدید نوشته‌هائی است که به غلط به دیونیزیوس شاگرد بولس رسول منسوب است و قاعدتاً متعلق به یکی از عرفای پیرو نوافلاطونی موسوم به استفن بارسود ایلی سوری است که در اواخر قرن پنجم میلادی معروف و مشهور بوده است.

یک نسخه از کتاب استفن که احتمال قوی دارد اصلاً به زبان سریانی نوشته شده نه آنکه از یونانی ترجمه شده باشد در بریتیش میوزیوم لندن موجود است و این نسخه که غالب سریانیها آن را از استفن دانسته‌اند به غلط به شاگرد بولس رسول نسبت داده شده و ادعا کرده‌اند که در قرن اول مسیحی نوشته شده است.

این کتاب به زبان لاتینی ترجمه شده و اساس تصوف و عرفان قرون وسطی در مغرب اروپا بود و در شرق نیز نفوذ بسیار یافت یعنی نسخه‌های فراوانی به زبان سریانی در شرق شایع شد و تفاسیر بسیاری بر آن نوشته شد و در اواسط قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) شهرت دیونیزیوس از عراق و شام تا اقیانوس اطلس را فرا گرفت و کتاب او که به نام کشف اسرار الهی معروف شد به عقیده بعضی، شرق و غرب را صوفی کرد یعنی ترجمه‌های یونانی و لاتینی آن سبب پیدا شدن اصول تصوف اروپای غربی شده و ترجمه‌های سریانی آن در ملل اسلامی یعنی در تصوف مسلمین که در اول زهد و ترك دنیا و اهمیت دادن به حیات اخروی بوده نفوذ شدید و تأثیر قوی نموده است. حاصل آنکه این اصطلاحات و افکار و آراء در بین مسلمانان غرب آسیا و مصر از آنجا نفوذ یافت و اولین شکل منظم تصوف اسلامی از همین جا پدیدار شد.

این فلسفه نوافلاطونی اسکندریه از هر یک از فرق مختلفه فلاسفه چیزی گرفت و از همه بیشتر از افلاطون که نام آن فلسفه را

به خود داد و خود را نوافلاطونی نامید، زیرا اساس فلسفه ماوراء طبیعی آن مأخوذ از افلاطون است.

در هر صورت نفوذ و تأثیری که انتشار فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی در اسلام داشت در سه قسمت متمایز: فلسفه، کلام، تصوف ظاهر گردید که اینک بطور اختصار به توضیح در پیرامون هر کدام از موارد مزبور می‌پردازیم.

### تکوین فلسفه اسلامی

پس از نقل و ترجمه کتب و مبانی فلسفه یونان و افلاطونیان جدید با وجود نارسائی و خلل و دشواریهایی که در ترجمه‌ها وجود داشت عده‌ای از مسلمانان و دانشمندان از آن استقبال نموده و بدفرا گرفتن و مطالعه و درس و بحث آن پرداختند مخصوصاً که خلفای وقت نیز بدین کار علاقه زیاد نشان می‌دادند و با تشکیل مجالس علمی و محافل بحث و مناظره در ترویج آن می‌کوشیدند، حتی هارون الرشید و مأمون خود بهره‌وافی از فلسفه داشتند و در بعضی از مباحثات و جلسات شخصاً طرف بحث قرار می‌گرفتند.

باید متذکر شد که در ابتدا بحثهای فلسفی بیشتر جنبه تفریح داشت و فلاسفه اسلامی شارح و مفسر عقاید و آراء فلاسفه یونان و اسکندریه محسوب می‌شدند.

ولی مدتی نگذشت که توسط عده‌ای از مسکین و دانشمندان اسلامی مطالعه دقیق و تجدیدنظر در مباحث و مبانی فلسفه یونان و نوافلاطونی بعمل آمد و اساس و مبانی یک فلسفه نوین اسلامی برپایه‌ای گردید و بتدریج تکامل و توسعه یافت، نظریات و مبانی جدیدتری در آن پدید آمد و نیز مباحث و قیوع تازه‌ای بر آن افزوده گشت. البته

تکامل فلسفه با وضعی که در اسلام به خود گرفته بود با قطع نظر از ارزش علمی و فکری که داشت در ترقی و پیشرفت سایر علوم و معارف اسلامی نیز تأثیر شایانی بخشید و ضمناً عده‌ای از فلاسفه بزرگ اسلام با یک قسمت از نظریات صائب و ارزنده فلسفی خود توانستند قسمتی از معضلات فکری را حل و از این راه خدمتی به علوم اسلامی و پیشرفت و نفوذ فکری اسلام بنمایند.

با وجود همه اینها نباید از نظر دور داشت که چون مقیاس و میزان در فلسفه عقل و منطق و استدلال است ولذا مباحث فلسفی هیچوقت در حال جمود و در یک حال باقی نمانده و همواره در تطور و تحول بوده است، به همین جهت تضمین صحت و واقعیت مسائل و آراء فلسفی تا آنجا که عقل و برهان آن را تأیید می‌کرد امکان داشت، بدیهی است که یک چنین صحت و واقعیت فلسفی نظر به اختلاف آراء و روشهای متفاوت مطالعه و بحث و سنجش و احتمال نارسائی و اشتباه عقل و نقص استدلال، جز واقعیتی نسبی و قابل تحول نمی‌توانست باشد مخصوصاً آنجا که پای مباحث طبیعی در میان بوده این نسبت و تبدل آراء آشکارتر و روشنتر ظاهر می‌گشت.

روی این اصل تفسیر و تطبیق اصول و مبانی دینی که واقعیت غیرقابل تغییر آن بوسیله وحی الهی تضمین شده است با آراء و نظریات فلسفی مانند تطبیق و تفسیر افکار و نظریات دینی با مسائل و مبانی علوم طبیعی خالی از اشکال و اشتباه نبوده است و از اینجاست که در باره‌ای از مسائل دینی خلط و اشتباه گریبانگیر بعضی از فلاسفه اسلام شده و آنها را دچار لغزش نموده است مخصوصاً در مواردی که منطق و استدلال را کنار گذاشته و مانند صوفیه عنان عقل را به دست ذوق و احساسات و عرفان بافی سپرده اند از انحراف و بیراهه رفتن مصون نمانده اند.

## تکامل علم کلام در اثر نفوذ فلسفه

پر واضح است که مسلمانان در صدر اسلام با وجود بیانات جامع قرآن و توضیحات رسول اکرم (ص) و ایمان فاطح به وحی الهی، احتیاجی به علم کلام و بحث عقاید و مذاهب که بطور تفصیل متکفل براهین و دلائل عقاید اسلامی باشد نداشتند و معاشرت و مراوده و احتجاج با ملل و پیروان مذاهب دیگر نیز بسیار کم و اصولاً طوری نبود که مسلمانان در مقابل آنها در صدد تجهیزات علمی و دفاع منطقی از عقاید اسلامی برآیند.

البته این وضع ادامه نداشت و در حقیقت با پایان یافتن حکومت خلفی راشدین مقتضیات و اوضاع بکلی عوض شد و اختلافات عقیده‌ای و انشعابات مذهبی دامنگیر جامعه اسلامی گردید.

و اولین نمودهای آن بصورت اختلاف در مسائل اعتقادی مذهبی بدید آمد و سپس بتدریج موجب انشعاب و پیدایش مذاهب گوناگون شده وحدت عقیده‌ای که اسلام به آن سفارش اکم کرده بود از دست رفت و همین اختلاف در عقیده و فکر منشا و زمینه انحطاط و تلاشی و بروز انواع اختلافات داخلی دیگر و بالاخره موجب سقوط جامعه معظم و مقتدر اسلامی گردید!

بر اثر اختلاف در مسائل اعتقادی طرفداران هر عقیده‌ای برای اثبات عقیده خود و دفاع از آن مجبور به استدلال و اقامه دلیل شده به ادله نقلی (کتاب و سنت) و عقلی بنا بردند و از همینجا مباحث اولیه و پایه‌های علم کلام بوجود آمد و با توسعه و بشرف تدریس اسلام و اختلاط مسلمین با ملل و پیروان مذاهب و ادیان مختلف ناگزیر توسعه و بسط و رونق بیشتری یافت زیرا با وجود آن همه آزادی مذهبی و عقیده‌ای که رؤسا و پیروان مذاهب دیگر در حکم‌های اسلامی داشتند و شیع احتجاجات و مباحثات و فعال‌های مذهبی

بالاخره دانشمندان اسلامی مجبور بودند که بمنظور جلوگیری از نفوذ عقاید و افکار مذاهب و مدل غیراسلامی و اثبات حقانیت آیین اسلام و همچنین در مقام دفاع از عقاید و اصول اسلامی و رفع شبهات و جواب ایرادات دیگران به ترتیب و تنظیم دلائل و براهین علمی و نقلی و عقلی بپردازند و در ضمن با عقاید و افکار دیگران نیز آشنائی پیدا کنند.

این نهضت علمی از نظر تاریخ درست مقارن با انتشار ترجمه‌های مکاتب فلسفی یونان و نوافلاطونیان بود و از اینرو علماء عقاید و مذاهب و کلام که همواره در صدد تهیه تجهیزات علمی و استدالات منطقی بودند از این فرصت حداکثر استفاده را کرده و از آراء و نظریات و مسائل فلسفی (یونان و اسکندریه) به میزان قابل ملاحظه‌ای بهره برداری نمودند البته نباید فراموش بشود که در هر حال منظور اثبات و یا رد عقاید و نظریات مذهبی بود.

به سرور زمان با تکامل فلسفه اختلاط و مزج بین فلسفه و کلام بیشتر شد و بتدریج مباحث زیادی از فلسفه از قبیل مسائل مربوط به «وجود» (هستی) و اسکان و وجود و امتناع و ماهیت و مقولات عشر... وارد در علم کلام گردید و بدین وسیله بر رونق و توسعه آن بیش از پیش افزوده گشت.

نفوذ فلسفه در علم کلام موجب آن شد که برای تمایز فلسفه و کلام و حفظ حدود هر کدام از آن دو یک فرق و امتیاز اصطلاحی مقرر و بیان کنند، از این رو معروف شد که در علم کلام همواره بحث بر طبق موازین و اصول دینی است و در فلسفه نظرات آنها به عقل و منطق و برهان است و بس.

ولی با وجود این، شباهت بعضی از مباحث فلسفی و کلامی به اندازه‌ای بود که تمایز بین نظر فلسفی و کلامی در آنها با مقیاس مزبور

نیز مشکل و دشوار بنظر می‌رسید.

در پایان این بحث ناگفته نماند که علم کلام و بحث عقاید و مذاهب در هر عصر برای مسائل اعتقادی دینی ضرورت تمام دارند نهایت باید روش و مباحث و مبانی آن در هر عصر طوری باشد که بتواند از عهده جواب احتیاجات روز برآید چنانکه در عصر حاضر که بجای نزاع اشعری و معتزلی و افکار و عقاید کمونیستی و مسیحیت و فعالیت‌های مذاهب ساختگی و شبهات آنها اسلام و عقاید مسلمین را تهدید می‌کند، علم کلام قدیم فاقد ارزش و فایده اساسی است و باید طبق مقتضیات و روح زمان در آن تجدید نظر کامل بعمل آید.

### تأثیر فلسفه نوافلاطونی در تصوف

موضوع مهم و عمده در این بحث همین بررسی تأثیر و نفوذ فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی در تصوف و جگونگی و میزان این نفوذ است یعنی در حقیقت منظور ما از این مقدمه و بحث این بود که بدین وسیله زمینه بحث را برای پاسخ دادن به یک سؤال اساسی که در ضمن مطالعه تاریخ تصوف در اسلام با آن روبرو هستیم آماده کنیم، اینک باید ضمن اشاره به سؤال مزبور به توضیح پاسخ آن پردازیم.

سؤال این است که با وجود اینکه جنبشهای اولیه صوفیگری در اسلام فاقد اصول نظری فلسفی و عقاید عرفانی و ذوقی بود و صرفاً یک مسکن عملی محسوب می‌شد چگونه و از کجا پس از گذشتن یک قرن (بطور تقریب) از آغاز صوفیگری یعنی درست از اواسط قرن سوم هجری، تصوف بصورت یک مکتب خاص عرفانی درآمد و افکار و عقاید مخصوص نظری و ذوقی در آن پیدا شد بطوری که تصوف بدین وسیله بکلی تغییر شکل داده و ترتیبات نویی به خود گرفت و همان عقاید و افکار تازه عرفانی و ذوقی اساس و پایه صوفیگری در قرنهای بعد گردید.



برای روشن شدن پاسخ این سؤال باید به دو مطلب توجه داشت:  
۱. چنانکه در مقدمه این بحث گفته شد انتشار و نفوذ افکار و عقاید فلسفی یونان و اسکندریه از قرن دوم هجری آغاز شد و در مدت خلافت بنی العباس روز بروز بر توسعه و شدت نفوذ آن افزوده گشت و از طرفی هم ضمن بحثهای سابق دانستیم که اولین جنبشهای صوفیگری در اسلام از نیمه اول قرن دوم شروع و در اواخر قرن دوم و نیمه اول قرن سوم هجری به بحبوحه ترقی خود رسید بطوری که بصورت یک مسلک وصف ممتاز و کادر منظم با اصول و فروع و آداب معین و ممتاز درآمد تا آنجا که توجه محافل روحانی و حتی خلفای عباسی وقت را نیز به خود جلب و معطوف نمود.

بنابراین می توان اینطور گفت که در قرن دوم دو جنبش و دو موج نوظهور متقارن (از نظر زمان) بطور موازی در صفحه تاریخ اسلام پدیدار شد، از یک طرف موج افکار فلسفی و عقاید نوافلاطونی و از سوی دیگر نهضت صوفیگری.

البته این دو موج در آغاز با هم فاصله داشت و اگر اختلاطی هم بود، بسیار ناچیز و نامحسوس بود و در حقیقت می توان گفت که پیشروی و توسعه آن دو در دو خط و در دو مسیر جدا صورت می گرفت ولی عمده مطلب و رمز سؤالی که مطرح شد اینجاست که آیا در قرن سوم که صوفیگری اساس نظری و عرفانی یافت این دو موج به هم رسیده و از اختلاط آن دو بود که چنین تحول اساسی در تصوف روی داد و یا اینکه نصوف از تأثیرات عرفان و فلسفه کاملاً برکنار بود؟

۲. با مطالعه صوفیگری قرن سوم هجری و مقایسه افکار و مبانی آن با نظریات و آراء فلسفه نوافلاطون مطلب کاملاً روشن و واضح می گردد زیرا این مطالعه و مقایسه بخوبی می رساند که همان افکار و عقاید نوظهور عرفانی و ذوقی که در قرن سوم موجب تحول صوفیگری



و تغییر شکل آن شد عبارت از یک قسمت از مباحث و نظریات فلسفه یونان و نوافلاطونی است که در آن عصر در میان مسلمین انتشار یافته بود و تشابه تامی بین قسمت نظری و عرفانی تصوف و نظریات عرفانی نوافلاطونی وجود دارد.

و چنانکه در اوائل کتاب گذشت از جمله مباحث و نظریات مهم عرفانی فلسفه های یونانی و نوافلاطونی مربوط به نظریه «وحد وجود» و «عشق» و «کشف و شهود» و نظائر اینهاست. در صورتی که همانطوری که خواهیم دید همین نظریه ها و عقاید عرفانی در صوفیگری قرن سوم به بعد از ارکان و مبانی اساسی محسوب می شود.

بدیهی است که وجود اینگونه آراء و نظریات عرفانی نوافلاطونی در تصوف بخوبی می رساند که صوفیگری در قرن سوم که مقارن با اوج و انتشار فلسفه نوافلاطونی بود تاچه اندازه تحت تأثیر و نفوذ عقاید نوافلاطونی قرار گرفته است و با ملاحظه اینگونه تشابه و نفوذ جای تردیدی باقی نمی ماند که قسمت نظری و عرفانی و ذوقی تصوف مأخوذ از فلسفه افلاطونیان جدید است.

بعلاوه قرائن و شواهد دیگری نیز در تاریخ دیده می شود که مطلب را روشنتر می سازد.

از آن جمله مشاهده می شود که سربانها و صابئین که واسطه نقل فلسفه یونان و افلاطونیان جدید بودند در نواحی شام و مصر زندگی می کردند و بطوری که می دانیم شام و مصر در ابتدا از مراکز مهم تصوف بوده است.

و نیز در تاریخ می بینیم که پس از انتشار فلسفه های یونانی و اسکندریه و تشکیل حوزه های علمی در بغداد سربانها و صوفیگری نیز به بغداد انتقال می یابد و تحول تصوف نیز که در سابق به آن اشاره

شد در بغداد صورت می‌گیرد و اولین مجمع روحانی و جلسات صوفیان به نام «حلقه» در بغداد تأسیس می‌شود و این موضوع درست مقارن با اواسط قرن سوم هجری یعنی آغاز پیدایش افکار عرفانی در تصوف می‌باشد.

اکنون باید شواهد و نمونه‌هایی از موارد تشابه افکار فلسفی و نوافلاطونی را با قسمت نظری و عرفانی تصوف در اینجا ذکر کرده و پاره‌ای از عقاید صوفیه را در این موارد مطالعه و بررسی نمائیم و از آنجا که سه موضوع نامبرده یعنی «وحدت وجود» و «عشق و محبت» و «کشف و شهود» از بارزترین موارد تشابه و نفوذ و اقتباس می‌باشد و در نصوف اهمیت فوق‌العاده دارد از اینرو با در نظر گرفتن اختصار در اینجا فقط به توضیح و بررسی آن سه مورد اکتفا می‌کنیم.

### وحدت وجود از نظر صوفیه

در میان مباحث ذوقی و نظریات عرفانی که از فلسفه نوافلاطونی در میان مسلمین انتشار یافت موضوع وحدت وجود بیش از هر چیز توجه صوفیه را به خود جلب کرد بطوری که پس از نفوذ این عقیده در تصوف، یک انقلاب و وجد و حال عجیبی در کادر تصوف پیدا شد و عده‌ای از سران صوفیه از قبیل نوری و حلاج و بایزید بسطامی و شبلی سرمست باده «وحدت وجود» گشته و بعضی از آنان حالت جنون‌آمیزی به خود گرفتند.

مخصوصاً هنگامی که با مسئله «فناء» نیز نوفیق و آمیخته گردید بصورت یک عقیده تند و ذوقی صرف درآمد که با هیچ منطق و دلیلی سازگار نبود.

تفسیری که صوفیه برای «وحدت وجود» قائل شدند حتی از نظریه وحدت وجود نوافلاطونیان نیز بمراتب افراطیتر و اغراق‌آمیزتر بود

چنانکه بعدها که در فلسفه تفاسیر و نظریات مختلف درباره «وحدت وجود» مطرح و مورد بحث قرار می‌گرفت از نظریه وحدت وجود صوفیه بعنوان افراطیترین نظرات یاد می‌شد.

برای آشنائی با نظریه صوفیه درباره مسئله وحدت وجود لازم است کلمات و گفته‌های خودشان را مطالعه کرد، اینک ما چند نمونه از گفتار سران اولیه صوفیه را در اینجا می‌آوریم.

ذوالنون مصری متوفای ۲۴۵ گوید: زنهار که به معرفت مدعی نباشی یعنی اگر مدعی باشی کذاب باشی، دیگر معنی آن است که چون عارف و معروف در حقیقت یکی است تودر میان چه بدید می‌آئی<sup>۱</sup>.

چنانکه از صفت عارف پرسیدند گفت عارف بیننده بود بی علم و بی عین و بی خبر و بی مشاهده و بی وصف و بی کشف و بی حجاب ایشان ایشان نباشد و ایشان بدیشان نباشند بل که ایشان که انسان باشند به حق ایشان باشند<sup>۲</sup>.

یوسف حسین از او پرسید با که صحبت کنم گفت با آنکه تو و من در میان نبود<sup>۳</sup>.

نقل است که سری (سقطی متوفای ۲۵۳) خواست که یکی از اولیاء را ببیند پس بانفاق یکی را بر سر کوهی بدید خون به وی رسید گفت السلام علیک تو کیسینی؟ گفت: او، گفت توجه می‌کنی؟ گفت: او، گفت توجه می‌خوری؟ گفت: او، گفتم ای که می‌گویی، او از این، خدای را می‌خواهی؟ این سخن بشنید نعره بزد و جان بداد<sup>۴</sup>. در شرح حال بایزید بسطامی متوفای ۲۶۱ نقل است که

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲. همان منبع، ص ۱۲۳.

۳. ایضاً، ص ۱۲۷.

۴. ایضاً، ص ۲۴۸.

بار در خلوت بود پرزبان‌ش برغت که «سبحانی ما اعظم شأنی» (من منزهم چه بزرگ است شأن و مقام من) چون اعتراض کردند گفت: بایزید این است که می‌بینید آن بایزید نبود. پس گفت: «نزة الجبار علی لسان عبده» (خدای جبار خود را به زبان عبدش تقدیس و تنزیه نمود)<sup>۱</sup>.  
و گفت سی سال خدای را می‌طلبیدم چون بنگرستم اوطالب بود و من مطلوب<sup>۲</sup>.

پرسیدند از امر معروف و نهی از منکر، گفت در ولایتی باشید که در وی امر معروف و نهی از منکر نباشد که هر دو در ولایت خلق است در حضرت «وحدت» نه امر معروف است و نهی منکر باشد<sup>۳</sup>.  
و گفت خدای تعالی بر اسرار خلق مطلع است به هر سر که نگرد خالی بیند مگر سر بایزید که از خود پریند.

و گفت مثل من مثل دریاست که آن را نه عمق پدید است و نه اول و آخر پیدا است و یکی از وی سؤال کرد که عرش چیست؟ گفت منم و گفت کرسی چیست؟ گفت منم، گفت لوح و قلم چیست؟ گفت منم، گفتند خدای را بندگانند بدل ابراهیم و موسی و عیسی صلوات الله علیهم اجمعین، گفت آن همه منم. گفتند می‌گویند که خدای را بندگانند بدل جبرائیل و میکائیل و اسرافیل گفت آن همه منم مرد خاموش شد؟ بایزید گفت بلی هر که در حق محو شد و به حقیقت هر چه هست رسیده همه حق است اگر آن کس نبود حق همه را ببیند عجب نبود<sup>۴</sup>.

بایزید را گفتند فردای قیامت خلائق در تحت لوای محمد علیه الصلوة والسلام باشند گفت به خدائی خدای! که لوای من از لوای

۱. ایضاً، ص ۱۳۴.

۲. ایضاً، ص ۱۳۵.

۳. ایضاً، ص ۱۵۷.

۴. ایضاً، ص ۱۶۰.

محمد (ص) زیادت است که پیغامبران و خلائق در نعت لوای من باشند  
یعنی چون «منی» را نه در آسمان مثل یابند نه در زمین صفی دانند  
صفات من در غیبت غایب است و آن که در سرابردۀ غیب است پس چون  
او سخن گفتن جهل محض است و سراسر همه غیب است پس چون  
کسی چنین بود چگونه این کس این کس بود بلکه این کس را زبان  
حق بود و گوینده نیز حق و گفت آنکه نطق او بی نطق بود و بیسمع  
و بیبصر تا لاجرم حق بر زبان بایزید سخن گوید و آن آن بود  
که لوائی اعظم من لواء محمد (ص) بلی لوای حق از لوای محمد (ص)  
عظیم تر بود چون رواداری که انی انالله از درختی آید روادار که لوائی  
اعظم من لواء محمد (ص) و (سبحانی) ما اعظم سانی از درخت نهاد  
بایزید آید! از جنید بغدادی سوفای ۲۹۷ که صوفیه وی را سیدالضائحه  
گویند نقل است که گوید: معرفت وجود جهل است در وقت حصول  
علم تو باز نگردد تا از محمد تا در نعت و طای من نیارد این آن معنی  
است که شیخ بایزید گفته است لوائی اعظم من لواء محمد.

شیخ عطار در شرح حال حلاج متوفای سال ۳۰۹ می نویسد:  
جمله برقتل او اتفاق کردند از آنکه می گفت: انا الحق. گفتند  
بگوی: هو الحق گفت بلی همه اوست شما می گوئید که کجاست شده است  
بلکه حسین گم شده است بحر محیط گم نشود و کم نگردد.

حسین (حلاج) را بردند تا بردار کنند صد هزار آدمی! آمد  
آمدند و او چشم گرد می آورد و می گفت حق حق انا الحق. ابو بکر  
شبلی که از سران صوفیه و معاصر جنید بوده و جنید در حقیقت  
برای هرفومی ناجی است و ناج این نوم (صوفید) سببی است در راه  
حلاج گوید: من و حلاج یک چیزیم اما مرا به دیوانگی نسبت دادند  
خلاص یافتیم و حسین را عقل او هلاک کرد.

شیخ ابوسعید ابوالخیر می گوید که هجده هزار عالم از بایزید

پر می بینم و بایزید در میانه نبینم.

در اسرار التوحید ضمن حکایات مقامات شیخ ابوسعید نقل می کند:  
یک روز شیخ بوسعید در نشابور مجلس می گفت چون سخن گرم شد در  
میان سخن گفت لیس فی الجبة سوی الله و انگشت مسبحه برآورد در  
زیر جبه که پوشیده بود اینجا که سینه مبارک او بود انگشت مبارکش  
به جبه برآمد و بسیار از مشایخ حاضر بودند گفتند زیادت کن گفت  
عارف و معروف او است.

تا تو خدای و بنده می گوئی شرك می نشیند بدکه عارف و معروف  
یکی است چنانکه گفته اند در حقیقت اوست اینجا خدای و بنده کجاست  
یعنی همه خدای است.

غایت توحید انکار توحید است یعنی هر توحید که بدانی انکار  
کنی که این نه توحید است.

باز پرسیدند از توحید، گفت یقین است. گفتند چگونه؟ گفت آنکه  
بشناسی که حرکات و سکنات خلق فعل خدای است که کس را با او  
شرکت نیست چون این بجای آوردی شرط توحید بجای آوردی.

نقل است که شبی با مریدی در راه می رفت سگی بانگ کرد جنید  
گفت لبیک لبیک! مرید گفت این چه حال است؟ گفت قوه و دمدمه  
سگ از قهر حق تعالی دیدم و آواز از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ  
را در میان ندیدم لاجرم لبیک جواب دادم.

خدای تعالی سی سال به زبان جنید با جنید سخن گفت و جنید در  
میان نه و خلق را خبر نه.

ابوالعباس قصاب استاد و پیر شیخ ابوسعید ابوالخیر گوید:  
اگر کسی بودی که خدای را طلب کردی جز خدای، خدای  
دو بودی.

گفت خدای را خدای جوید خدا یا بد خدا را خدا داند.

و گفت وطاء من بزرگ است از او (یعنی از پیغمبر اسلام) چون  
 ابو محمد جوینی و چون استاد امام ابوالقاسم الفشیری و استاد اسمعیل  
 صابونی و مشایخی دیگر از بزرگان که کسی بر این سخن اعتراض نتوانست  
 کردن و همه را وقت خوش شد! چنانکه بی خویشتن شده بودند و به  
 موافقت شیخ همه مشایخ حرفها در میان نهادند<sup>۱</sup>

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی  
 (از مشایخ قرن چهارم صوفیه) نقل می کند: روزی مرفع پوسی از غور  
 درآمد! پیش شیخ (ابوالحسن خرقانی) پا بر زمین می زد و می گفت  
 جنبه و فتم و شبلی و فتم بایزید و فتم شیخ برپاخاست و پا بر زمین زد و  
 گفت: مصطفی و فتم و خدای و فتم.

گفت می اندیشم که فردا چون مرا از خاک برآری و خلی را در  
 عرصات حاضر کنی (خطاب به خداست) من در آن موهب پراهن بوالحسنی  
 خود از سر بر کشم و در دریای وحدانیت غوطه خورم تا همه واحد بود  
 و بوالحسن نماند و موکل خوف و مبشر رجای بر من باز نشیمن.  
 و گفت که بوالحسن اویم گاه او بوالحسن من است.

باید دانست که پس از قرن چهارم وحدت وجود در میان صوفیه  
 توسعه و رونق بیشتری یافت و صوفیان با آزادی بیشتر و کلماتی صریح  
 آنچه را که پیشینیان شان به اتصاف می گفتند بعبارت در آوردند. در اینجا  
 بدنیست قسمتی از کلمات و اشعار صوفیان متأخر را نیز از نظر بدنه  
 جایی در نفحات الانس در شرح حال ابوعبدالله بدانی آمده  
 از مشایخ صوفیه معاصر سراج صدرالدین روزبهان نقل می کند:  
 وی گفته است که در اوائل از خلق انفراد جسمه را میزدند و در  
 لگام برده و چون از گدازه زانده به موجب زانده از در معنای برده  
 بعد از چندی به پیش وی رفته فرمود که کجا بودی وحد آوردی؟ حال  
 ساعی نشستم زاهد از من سؤالی کرد که جواب آن این بود که من

گفتم که من غیر خدا نیستم! زاهد گفت سخن منصور آوردی؟ من گفتم  
 من به یک آه که برآرم توانم که صد هزار چون منصور پیدا کنم!  
 و از جمله اشعار وی است:

ما جمله خدای پاک پاکیم      نی ز آتش و باد و آب و خاکیم  
 از هستی و نیستی همیشه      عریان شده ایم و جامه چاکیم  
 حقیقت جز خدا دیدن روا نیست      که بیشک هر دو عالم جز خدا نیست

\*

تا حق به دو چشم سرنبینم هر دم      از پای طلب می نشینم هر دم  
 گویند خدا به چشم سرتوان دید      آن ایشانند و من چنینم هر دم  
 محیی الدین العربی که مؤسس فرقه خاصی در تصوف است در  
 کتاب *فصوص الحکم* می نویسد: اعتراض حضرت موسی (ع) بر هارون  
 در آن زمانی که به طرف قوم خود مراجعت نمود و آنها را گوساله پرست  
 دید برای این بود که چرا نگذاشتی آنها گوساله را پرستش کنند؟!  
 سپس می گوید: عارف کسی است که خدا را در همه چیز ببیند  
 بلکه او را عین هر چیز ببیند. کلمات تند محیی الدین در این باره زیاد  
 است.

ملای رومی (مثنوی) گوید:

ای دل تو به هر خیال مغرور مشو      پروانه صفت کشته هر نور مشو  
 تا خود بینی تو از خدا دور شوی      نزدیک خود آی و از خدا دور مشو

\*

ای قوم به حج رفته کجائید کجائید  
 معشوق هم این جاست بیائید بیائید  
 معشوق تو همسایه دیوار به دیوار  
 در بادیه سرگشته شما درچه هوایید

\*



نفس کل و هرچه زاد از نقش کل      همچو طفلان با پدر آمیختند  
رافضی انگشت بردندان گرفت      چون علی را با عمر آمیختند

\*

پیش از آن کاند در جهان باغ رزو انگور بود  
از شراب لایزالی جان ما مخمور بود  
ما به بغداد ازل لاف انا الحق می زدیم  
پیش از آن کین داروگیر و نکته منصور بود

\*

آنها که طلبکار خدائید خدائید  
بیرون ز شما نیست شما نیست  
چیزی که نکردید گم از بهرچه جوئید  
واندر طلب گم نشده بهر حرانید  
اسمید و حروفید و کلامید و کتابید  
جبریل امینید و رسولان شماست  
هم موسی و هم معجزه و هم ید بیضا  
هم عیسی و رهبان و سماوات علانید  
هم مهدی و هم عادی و مانند و عابید  
تا وصل شماست چو نعلین خدائید  
که مظهر لاهوت و انبی مجربانست  
لاهی سه دردی و انبی غیبی است  
در خانه نشسته و مکرده به هر سوی  
زیرا که شما خدایید همه را

||

ما حوخته گم و نور خمه می انسی      زاری از دانی توانای می انی  
ما جور نائیم و نوا در ما ز نیست      ما جور دویم و صا در ما ز نیست

ما جو شطرنجیم اندر برد و مات  
 ما که باشیم ای تو ما راجان جان  
 ما عدمهائیم هستی ها نما  
 بردومات سازتست ای خوش صفات  
 تا که ما باشیم با تودر میان  
 تو وجود مطلق و هستی ما!

\*

جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز  
 آب کوزه چون در آب جوشود  
 وصف او فانی شد و ذاتش بقا  
 آب را از جوی کی باشد گریز  
 محو گردد در وی و چون اوشود  
 زین سپس نی گم شود نی بدلقا

\*

پیر من و مرید من درد من و دواي من  
 فاش بگویم این سخن شمس من و خدای من  
 از حق به حق رسیده ام ای حق حق گزار من  
 شکر ترا ستاده ام شمس من و خدای من

شمس الدین کیشی گوید: \*

هر نقشی که بر تخته ی هستی پیدا است  
 آن صورت آن کس است کان نقش آراست  
 در سای کهن چو برزند موجی نو  
 موجش خوانند و در حقیقت دریاست

شیخ فریدالدین عطار گوید:

گر همه نوئی همه جهان چیست  
 و هر هیچ نم من اسن فغان هست  
 همه جمله نوئی و هم همه تو  
 و آن چیست که غر تست و آن چیست  
 خون هست یقین که نیست جز تو  
 آواز اسن همه گمان چیست  
 شیخ عزالدین محمود کاشی مترجم عوارف المعارف و شارح قصیده

تائیه فاضیه در یکی از رباعیاتش گوید:

ای دوست میان ما جدائی تا کی      چون توأم این توئی و مائی ناکی  
با غیرت تو مجال گیری چونماند      پس در نظر این غیرنمائی ناکی  
شیخ رکن الدین علاءالدوله در پاسخ نامه شیخ کمال الدین  
عبدالرزاق کاشی گوید: در وسط مقام مکاشفه حق در صورت دریائی  
در نظر آمد که به صفت مواجی و مشتی و ماحی متصف است ولی در  
نهایت مقام مکاشفه این مطلب غلط افناد در بدایت و وسط مقام توحید  
خاصه در سماع امثال این رباعی بسیار بر قوال داده ام:

این منه نه منم اگر منی هست توئی      وز در بر من بیرهنی هست توئی  
در راه غمت نه تن به من ماند نه جان      و رز آنکه مرا جان و منی هست توئی  
شیخ عطار در منطق الطیر گوید:

عزتی و عالم جز طسمی پیش نیست  
اوست پس این جمله اسمی نسب نیست  
در نگر کاین عالم و آن عالم اوست  
نسبت غیر از او و در هست او هم نیست

✽

هر که دل شد جزو را ، او چه کار  
و آنکه جان شد عضو را با او چه کار  
گر تو هستی مرد کل دل را ببین  
دل طلب دل باس دل به دل آید

✽

شاه نعمت الله گوید:

ما تنه جهانیم لدائی چه بود      و احسن بد خدا اسم خدائی چه بود  
یاری که در اینته ما در نکرد      بند که نجلی خدائی چه بود

✽

وصل و هجران که عاشقان گویند      از فنای من و بقای من است  
نور من عالمی منور کسرد      این همه روشن ازضیای من است  
شمس مغربی گوید:

چون بحر نامتناهی است دائماً موج  
حجاب وحدت دریاست کثرت امواج  
جهان و هرچه در او هست جنبش دریاست  
ز قعر بحر به ساحل همی کند اخراج

\*

سبو بشکن که آبی نی سبویی      ز خود بگذر که دریائی نه جوئی  
سفرکن از من و مائی که مائی      گذرکن از نوواوئی که اوئی

### مذهب عشق

بطور کلی در مکتب عرفان و مسائل ذوقی و تخیلی آنچه بیشتر  
ملاک استنتاج و مورد احتیاج است عبارت از احساسات سرشار ذوقی و  
کنش روانی و تخیلی و عشق می باشد و شخص عارف و طالب این  
مطالب تنها از این راه است که می تواند مطالب غامض عرفانی و  
بطور کلی حقایق ماوراء این جهان را حل و خود را در دریای موج و  
بیکران حقایق مستغرق گرداند و به عالمی دلخواه خود که با اعتقاد  
حجاب از نظرها پوشیده و غایب است! اتصال یابد!

پرواضح است که با سنجشهای عقلانی و برهانی چنین موفقیت  
حضبری! امکان پذیر نیست کسی که می خواهد ارزش و واقعیت مطالب  
را با عقل و برهان و دلیل بسنجد و مسئولیت عقل و قیود و حدود  
برهان را قبول کند هرگز نمی تواند به چنین عالمی دست یابد و به  
استنتاجات عرفانی برسد و اصولاً در این وادی پای استدلالیان چوبین  
و نمک و بی تمکین است! لذا باید که عقل و دلیل را کنار گذاشت و

با پای افزار عشق و سرکب تندرو ذوق و تخیل در آن وادی قدم نهاد تا بتوان به سرعت برق آسا حجب را پشت سر گذاشته موانع را درنوردید و به آنچه اندر وهم ناید رسید!

روی این اصل در مکتب فلسفی افلاطون و افلاطونیان جدید اسکندریه مسئله «عشق» و «کشف و شهود» اهمیت فوق العاده داشته و قسمت عمده مسائل دیگر از قبیل وحدت وجود و سایر مطالب عرفانی از آن سرچشمه می گیرد شرح این موضوع بطور اختصار در اوائل این کتاب گذشت.

ولذا هرچا فلسفه نوافلاطونی نفوذ پیدا کرده است از جمله مسئله «عشق» و «محبت» نیز در آن جا رسوخ یافته و اهمیت شایانی به خود گرفته است چنانکه با نفوذ و تأثیر افکار و عقاید نوافلاطونیان در مسیحیت و عقاید کلیسا، موضوع عشق و محبت الهی از جمله معتقدات و افکار کلیسا و رهبانیت مسیحی گردیده و در میان عرفای مسیحی و رهبانان به شکل و رنگ مخصوص مسیحیت نمودار گشته است. و به همین جهت است که در کادر تصوف نیز این مسئله بعد از اعلا انعکاس پیدا کرد و بصورت خاصی برورس یافت و نظر به احاطه و ارتباط عمیق و دقیقی که مسئله عشق با وحدت وجود داشت با نفوذ عقده وحدت وجود در تصوف موضوع عشق نیز رونق و رواج تمام گرفت و بتدریج مسائل دیگر مربوط به تصوف را تحت الشعاع قرار داده و به آنها رنگ تازه ای بخشید و در دگرگونی و تحول سه صداتی قرن سوم و همچنین قرنهای بعد کاملاً مؤثر افتاد تا آنجا که یکی اساس تصوف گشته و همه چیز تابع این اصل و اساس گردید.

اساما برداشت کار صوفیکری از قرن سوم به بعد که در مسیر خود، دارای یک سلسله مطالب عرفانی و عقاید و افکار نظری و ذوقی نیز شده بود طوری بود که برطبق همان اصلی که در بالا تمییز صوفیه

احتیاج مبرمی به سلب مسئولیت از عقل داشتند تا خود را از فید عقل و استدلال رها ساخته و بی دغدغه بدسیر و سلوک بپردازند این بود که علم را موجب نشویش خاطر اهل سلوک دانسته و عقل و منطق را از اعتبار انداختند و به حال و عشق متمسک شدند.

برطبق تنظیم و ترتیبی که از قرن چهارم به مسائل تصوف داده شد و نصوف بصورت تدوین درآمد مسئله عشق و محبت نیز از جمله «احوال» شمرده شد چنانکه ابونصر سراج در *المعجم* و هجویری در *کشف المحجوب* و قشیری در *رساله قشیری* ضمن بیان احوالی که در سیر و سلوک پدید می آید عشق و محبت را در ردیف «احوال» ذکر نموده و از آن سخن گفته اند و بعدها چنانکه خواهیم دید عشق پرورش و رونق بیشتری در تصوف مخصوصاً در اشعار و ادبیات صوفیه پیدا کرده تا آنجا که مساوق با هستی و حقیقت جهان و رمز آفرینش بشمار رفته است و بقول جاسی در *اشعة اللمعات* (با وجود اینکه وی از صوفیان معتدل است) «کیف ینکر العشق و مافی الوجود الا هو» یعنی چگونه می توان عشق را انکار کرد و ناشناخته شمرد در صورتی که جز عشق در جهان چیزی وجود ندارد.

اینک قسمی از کلمات و گفته های سران اولیه تصوف را درباره عشق در اینجا می آوریم و سپس پاره ای از بیانات و ترنمات و اشعار صوفیان متأخر را نیز برای مزید توضیح نقل می کنیم تا حقیقت امر از زبان خودشان معلوم گردد و در ضمن توسعه و نظور معانی و لطائف و نتایج عشق نیز در سیر تصوف درست روشن شود.

شیخ عطار در *مذکرة الاولیاء* می نویسد: نقل است که جنید گفت سری (سقطی) روزی از من از محبت پرسید گفتم که گروهی گفتند موافقت است و گروهی گفتند اشارت است و چیزهای دیگر گفته است «مری» پوست دست خویش را بگرفت و بکشید پوست از دستش

برخواست گفت بعزت او که اگر گویم این پوست از دوستی او خشک شده است راست گویم و از عوش بشد! و روی او چون ماه گشت.

«نقل است که سری گفت بنده به جایی برسد در محبت که اگر تیری یا شمیشری بر روی زنی خبر ندارد و از آن خبر بود اندر دل من تا آنگاه که آشکارا شد که چنین است.

در شرح حال معروف کرخی می نویسد: نقل است که یکبار شوق بروی غالب شد سنونی بود برخاست و آن ستون را در کنار گرفت و چندان بفشرد که پیم آن بود که آن ستون پاره شود!

و گفت علامت اولیای خدا سه چیز است اذیثه ایشان از خدای بود و قرار ایشان با خدای بود و شغل ایشان در خدای بود.

در شرح حال ذوالنون مصری نقل می کنند: نزد یک برادری رفت از آن قوم که در محبت مذکور بودند او را به بلایی مبتلا دید گفت دوست ندارد حق را هر که از در دالم ناید، ذوالنون گفت لیکن من چنین می گویم که دوست ندارد او را هر که خود را مسهور کند به دوستی او. آن مرد گفت استغفرالله و انوب ایید.

نقل است یک روز یاران من درآمدند او را دیدند که می لرزد. گفتند سبب چیست گریه را؟ گفت دوش در سجده چشم من در حجاب شد خداوند را دیدم! گفت یا ابا الفضل خلق را بیافریدم بر ده جزء شدند، دنیا را برایشان عرضه کردم و نه جزء از آن ده جزء روی به دنیا نهادند یک جزء مانند آن یک جزء نیز بر ده جزء نهادند سبب آن یک جزء از ده جزء شدند، دوزخ پیش ایشان آوردم همه برآمدند و پراکنده شدند، از بیم دوزخ پس یک جزء ماند نه به دنیا فرستاده شدند و نه به بهشت میل کردند و نه از دوزخ پترسیدند. لکن سدان من به دنیا نگاه نکردید و به بهشت میل نکردید و از دوزخ ترسیدید

چه می‌طلبید؟ همه سر برآوردند و گفتند: «انت تعلم ما نريد» یعنی تو می‌دانی که ما چه می‌خواهیم.

نقل است که ذوالنون گفت در بعضی از سفرهای خویش زنی را دیدم از او سؤال کردم از غایت محبت. گفت ای بطل محبت را غایت نیست گفتم چرا؟ گفت از بهر آنکه محبت را نهایت نیست.

و نیز عطار در شرح حال بایزید بسطامی نقل می‌کند: گفت به صحرا شدم عشق باریده بود و زمین تر شده چنانکه پای مرد به گلزار فرو شود، پای من به عشق فرو می‌شد.

نقل است که یک روز سخن حقیقت می‌گفت و لب خویش می‌میزید و می‌گفت هم شراب خواره‌ام و هم شراب و هم شاقی. گفت از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست پس‌نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید.

۴

گفت عشق او (حق تعالی) درآمد و هرچه دون او بود برداشت و از مادیات اثر نگذاشت تا یگانه ماند چنانکه خود یگانه است.

و گفت کمال عارف سوختن او باشد در دوستی حق.

محال باشد که کسی حق را شناسد و دوستش ندارد و معرفت بی محبت قدری ندارد.

حق این است که اگر هر دو جهان در سر دوستی او کنی هنوز اندك باشد.

گفت بهشت را نزد دوستان حق خطری نباشد و یا این همه که اهل محبت به محبت می‌جورند کار آن قوم دارند که اگر خفته‌اند و اگر بیدارند طالب و مطلوبند و از طلبکاری و دوستداری خود فارغند، مغلوب مشاهده معشوقند که بر عاشق خود دیدن تواناست و در مقابله مطلوب به طلبکاری خود نگریستن در راه محبت طغیان است.



شبلی در عشق و محبت به حد جنون رسیده بود، عطار درباره وی نقل می کند که: یکبارگی قرار و آرام از او برفت و خویشتن را در دجله انداخت... پس از آن خویشتن را در پیش ایشان انداخت و نیز خویشتن از سر کوهی فرو گردانید.

چنان شد در سلسله و بندش کشیدند و بیمارستان بردند. جامی در فحاحات در شرح حال وی می نویسد: شبلی بیست و دو بار در بیمارستان بوده.

کسی شبلی را گفت مرا دعائی کن این بیت بخواند:

مضى زمن والناس يستشفعون بى      فهل لى الى ليلى العداة ذليل  
وی را گفتند تو را خوش فربه می بینیم و محبتی که دعوی کنی تقاضای لاغری می کند گفت:

احب قلبی و مادی بدنمی      ولودری ما اقام فی السمن  
وقتی جمعی در خانه وی بودند در آفتاب نگریست. دید که به غروب نزدیک است گفت که وقت نماز است برخاستند و نماز دیگر بگذارند شبلی بخندید و گفت چه خوتس گفته اس آن کس که گفته است:

نسیت الیوم من عشقی حلانی      فلا ادری غدانی من عشانی  
فذكرك سیدی اکلی و شربی      و وجهك ان رأیت شفاء دانی  
جامی غیر از موارد مذکور موارد دیگری را نیز نقل می کند که شبلی به اشعار مجنون استشهاد می نموده و در حقیقت خود را همچون عشق و محبت الهی می شمرد.

در تذکرة الادبیاء ضمن شرح حال شبلی آورده اس: نمی اس که چنان کرم شد که پیراهن خود را بر آتش نهاد و می سوخت. گفتند باری این از علم نیست که مال ضایع کنی گفت نه فتوای ما اس انکم وما تعبدون من دوان الله حصص جهنم خداوند می فرماید بمرحده

دل بدان نگرد آن چیز را با تو به آتش بسوزند دل من بدین نگریست  
غیرتی در ما بجنبید! دریغ آمد که دل بدون او چیزی مشغول کنم.  
شبلی در غلبات وجد خویش چون مستی همی رفت بس خون  
برو دعوی کردند، خلیفه گفت ای شبلی تو چه می‌گوئی؟ گفت یا  
امیرالمؤمنین جان بود از شعله آتش عشق در انتظار لقاء جلال حق  
پاک سوخته و از همه علائق بریده از صفات و آفات نفس فانی گشته  
طاقش طاق آمده صبرش کم شده.

شیخ عطار در حالات شاه‌شجاع کرمانی متوفای ۲۷۰ هجری که  
از قدمای مشایخ صوفیه بشمار می‌رود می‌نویسد: بعد از چهل سال  
سبی بخفت خدای را بخواب دید! گفت بارخدایا من تو را در بیداری  
می‌جستم در خواب یافتم، فرمود که ای شاه ما را در خواب از آن  
بیدار بها یافنی، اگر آن بیداری نبودی چنین خوابی ندیدی. بعد از آن  
او را هرجا دیدندی که هرجا که رفتی بالشی می‌نهادی خفتی! و گفتی  
باشد که یکبار دیگر چنان خواب ببینم عاشق خواب خود شده و گفتی  
یک ذره از این خواب خود را به بیداری همه عالم ندهم.

در تذکرة الاولیاء در شرح حال نوری می‌نویسد: جمعی پیش  
جنید آمدند و گفتند چید شبانروز است تا نوری به یک خشت می‌گردد  
و می‌گوید الله‌الله و هیچ طعام و شراب نخورده است و نخفته.

نقل است که نوری با یکی نشسته بود و هر دو زار می‌گریستند  
چون آن کس برفت نوری رو به یاران کرد و گفت دافستید که آن  
شخص که نبود گفتم نه. گفت ابلیس بود، حکایت خدمات خود  
می‌کرد و افسانه روزگار خود می‌گفت و از درد فراق می‌نالید! چنانکه  
دیدید می‌گریست، من نیز می‌گریستم.

و گفت وجد زبانه‌ای است که در سر بجنبد و از شوق پدید  
آید که اندامها بجنبش آید یا از شادی یا از اندوه.

در تذکرة الاولیاء از جنید نقل می کنند: گفت محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من! گفت چون محبت درست گردد شرط ادب یفتد. سؤال کردند از محبت گفت آنکه صفات محبوب به دل صفات محب بنشینند.

گفتند ابوسعید خراز را به وقت نزاع تواجد بسیار بود، جنید گفت عجب نبود اگر از شوق او جان بیریدی، گفتند این چه مقام بود؟ گفت غایت محبت و این مقامی عزیز است که جمله عقول را مستغرق گرداند و جمله نفوس را فراموش کند و این غالبترین مقامی است علم معرفت را در این وقت مفاسی نبود که بنده بجائی برسد که داند خدای او را دوست می دارد، لاجرم این بنده گوید که به حق من بر تو و به جاه من نزد تو و نیز گوید که به دوستی تو مرا بس.

نقل است که جنید سخن می گفت، سریدی نعره بزد، شیخ او را از آن منع کرد و گفت اگر یکبار دیگر نعره زنی ترا منجور گردانم پس شیخ باز سر سخن شد آن سرید خود را نگاه می داشت تا حال بدجانی رسید که طاقتش نماند و هلاک شد پرفتنده او را دهنده بیان دفع خاکستر شده.

در هر حال مشایخ و سران اولیه تصوف همواره مدعی نفسی و سوز قلبی بودند و آن را در سیر و سلوک لازم و بطور کلی آن را از مقدسات و مبانی اصلی تصوف می دانستند.

شیخ عطار در شرح حال نسخ ابوسعید ابوالخیر از وی نقل می کند: گفت ما را عزیمت نسخ ابوالعباس قصاب رسید رسید به مدینه ما را عزیمت پیر ابوالفضل وفات کرده بود در بیضی بهار می افیم. راه لیری دیدیم که شب می دردم نام و ابوالحسن حرفی نداد. حول مرا پدید آمد اگر حق تعالی عام بر ارژن کردی و نهاده بر عی ساه بدی.

و سوز این حدیث در سینه وی نهادی و گفتی این مرغ عالم از این  
ارزن پاک نکند تو به مقصود نخواهی رسید و در این سوز و درد خواهی  
بود که ابوسعید هنوز روزگاری نبود از این سخن قبض ما برخاست  
و واقعه حل شد.

جاسی در فضیلت ضمن شرح حال ابوسعید می نویسد:

روزی قوالی در پیش شیخ این بیت بخواند:

اندر غزل خویش نهان خواهم گشت

تا بر لب تو بوسه دهم چون تو بخوانی

شیخ گفت این بیت را که گفته است؟ گفتند عماره، گفت خیزید

تا به زیارت وی شویم پس شیخ با جمعی به زیارت وی شدند.

نامبرده نقل می کند ابوسعید توصیه کرده بود این ابیات را در

پیش جنازه اش بخوانند:

خویشتر اندر جهان از این چه بهد کسار

دوست بر دوست رفت یار بر یار

آن همه اندوه بود و این همه شادی

و آن همه گفتار بود و این همه کردار

و هم از اشعار منسوب به ابوسعید است که گوید:

تا روی ترا بدیدم ای شمع طراز      نه کار کنم نه روزه دارم نه نماز

چون با تو بوم مجاز من جمله نماز      چون بی تو بوم نماز من جمله مجاز

روزی شیخ ابوسعید بیرون آمد و در زیر درختی نشست که برگ

آن زرد شده بود و این بیت را خواند:

تو از مهر زرد و من از مهر زرد      تو از مهر ماه و من از مهر ماه

جاسی در کتاب اشعة اللمعات مسئلة عشق را از نظر صوفیه چنین

بیان می کند:

«و کیف ینکر العشق و مافی الوجود الا هو» یعنی چون ناشناخته

ماند عشق؟ و حال آنکه در وجود نیست الا عشق.

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق

پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق

حاشا که ز سر عشق غافل مانم

چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق

ولوله مظهر مظهر و اگر عشق نبودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر

شده است، زیرا که حقایق اشیاء صور تجلیات اوست و ظهور ایشان به

تجلی وجودی او بعد از حصول شرایط که آنها نیز از صور تجلیات

اوست، پس وی در هر مرتبه از آن مراتب اگر مغفود بودی ظاهر

نشدی آنچه ظاهر شده است «و مظهر فمن الحب ظهر» و آنچه ظاهر شده

است از عشق ظاهر شده است.

شیخ روزبهان که از مشایخ و بزرگان صوفیه بشمار رفته است در

کتاب *عبر العاشقین* می نویسد:

... در اسم غلط مشوکه عشق و محبت یکی است، صفت

اوست (یعنی صفت خداست) و قائم به اوست در آن تغییر نیست بلکه

به خود عاشق است.

... چون خواست که کنز ذات به مفتاح صفات بگشاید ارواح

عارقان را به جمال عشق برایشان تجلی کرد و صفات خاص بر ایشان

ظاهر شد ایشان از هر صفتی لباسی یافتند.

... پس اصل عشق قدیم است، عشاق حق را عشق با حق

قدیم است، عشق لبابه زمین قدم است که گرد درخت جان عاشق چون

بدانجا رسید مأخوذ عشق گشت از آن ذروه به زیر نتوان آمد نه معشوق

حق شد و عاشق حق شد در عشق هم رنگ عشق شد چون عاشق

هم رنگ عشق شد، عاشق و معشوق یک رنگ شدند آنگاه عاشق شد

مملکت حق حاکم شود.

عشق کمالی حق است که از کمال حق است چون در عاشق  
پیوندد از صرف حدوئیت به جلال الهیت ظاهر و باطنش ربانی شود  
معدن اصل طلب کند.

باید دانست موضوع اتحاد عاشق و معشوق و عشق که در  
کلمات سران صوفیه زیاد دیده می شود و مخصوصاً شعرای صوفی  
مسلک آن را با آب و تاب زیاد در غزلها و اشعار خود پرورش و شرح  
و بسط داده اند و در حقیقت از فروع و نتایج دو مسئله اساسی «عشق»  
و «وحدت وجود» محسوب می شود از جمله عقاید عرفانی خاص  
افلاطونیان جدید است و اصل آن از «فرفورئوس» یکی از فلاسفه  
افلاطونیان جدید می باشد.

شعرای صوفیه نیز در اشعار خود بطور مشروح از عشق و عاشقی  
و اوصاف معشوق و اسرار عشق ورزی و عالم و جذبه و سوز عشق و  
درد فراق سخنها گفته و اشعار و غزلهای زیادی در این زمینه سروده اند  
که نمونه هائی از آن در زیر، از نظر خوانندگان می گذرد:

جلال الدین رومی در دفتر پنجم مثنوی می گوید:

عشق آن شعله است کو چون برفروخت

هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت

نیغ لا در قتل غیر حق براند

درنگر آخر که بعد از لا چه ماند

ماند الا الله و باقی جمله رفت

شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت

خود هم او بود اولیسن و آخرین

شرک جز از دیده احوال میسن

ای عجب حسنی بود جز عکس آن

نیست تن را جنبشی از غیر جان

در جای دیگر می گوید:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طیب جمله علت های ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد

\*

سخت تر شد بند من از بند تو	عشق را نشناخت دانشمند تو
آن طرف که عشق می افزود درد	بوحنیفه و سافعی درسی نکرد

\*

هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آم خجل باسم از آن
گریه تفسیر زبان روشنگر است	لیک عشق بیزبان روشنتر است
چون قلم اندر نوشتن می شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خرد رگ بر خفت	شرح عشق و عاشقی و عشق گفت

\*

عشق آمد و شد حو خونه اندر رگ و پوست  
تا کرد مرا خالی و بر کرد ر دوست  
اجزای وجودی همگی دوست گرفت  
نامی است ز من بر من و بانی همه دوست

\*

فردا له به محشر اندر آید زن و مرد	از بیم حساب روضه دزد و دزد
من عشق ترا به کف نهیم بشو آرم	گویم که حساب من از این باره

\*

از قد تو من بلند قد می کردم	وز عشق نه من یکی بود - می شدم
تا تو تو بدی به گرد تو می شدم	حون من نوشده به لرد خود می شدم

\*

در سینه هر له ذره ای دل باشد	می عشق تو زنده لبس و شکل باشد
------------------------------	-------------------------------

با زلف چو زنجیر گره در گرهت دیوانه کسی بود که عاقل باشد  
ملای رومی در دیوان معروف شمس تبریزی گوید:

باز شیریں با شکر آمیختند عاشقان با یکدیگر آمیختند  
روز و شب را از میان برداشتند آفتابی با قمر آمیختند  
رنگ معشوقان و رنگ عاشقان جمله هم چون سیم و زر آمیختند

\*

نفس کل و هر چه زاد از نقش کل همچو طفلان با پدر آمیختند  
رافضی انگشت بر دندان گرفت چون علی را با عمر آمیختند

\*

هله ساقی قدحی ده زمی رنگینم  
تا که در دیر مغان روی حقیقت بینم  
توبه بشکسته ام ای دل که به کام دل خود

دوست روزی به در سیکده خوش بنشینم  
فارغ از توبه و زهد و ورع و تقوی ام  
زانکه من مصلحت خویش در این می بینم

\*

هله ای شاهد رعنا ز در حجره درآ  
تا به روی تو شود شاد دل غمگینم  
روی زیبای تو چون قبله اهل نظر است  
گر یتابم رخ از این قبله یقین یمدینم

\*

بومیندار که من شعر به خود می گویم  
تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم  
شمس تبریزی اگر روی به من بنمائی  
من خود این قالب مردار بهم درفکنم



در میان من و معشوق همین است حجاب  
وقت آن است که این پرده به بکسوفکنم

پیرهن می بدم دم بدم از غایت شوق  
که وجود همه او گشت من این پیرهنم  
شیخ محمود شبستری گوید:

چشم اوست دلها مست و مخمور  
چشم او همه دلها جگر خسوار  
لب لعلش شفای جان بیمار  
لبش هر ساعتی لطفی نماید

\*

به شوخی جان دمد در آب و در خاک  
ز او هر غمزه دام دانه ای شد  
به اوست جانم در غارت  
چشمش خون ما در جوش دائم  
ز او هر غمزه چشم او دل می رباید  
چو از چشم و لبش جونی کناری  
به عشو لعل او جان می فزاید  
مر این گوید که نه آن گوید آری  
به بوسه هر زمان جان می نوازد  
ز او یک غمزه و جان دادن از ما  
چو از چشم و لبش اندیشه کردند  
ز او هر غمزه عالمی را کار سازد  
ز او یک بوسه و استادان از ما  
جهانی می ترستی بپشد کردند

\*

حدیث زلف جانان بس دراز است  
چه شاید گفت از آن کان جای راز است  
پیرس از من حدیث زلف پرچین  
مجنبانید زنجیر مجانسین  
ز قدش راستی گفتم سخن دوش  
سر زلفش مرا گفتم فرو بوس

\*

شراب و شمع و شاهد عین معنی است	که در هر صورتی او را تجلی است
شراب و شمع ذوق نور عرفان	بین شاهد که از کس نیست پنهان
اشعار زیر از جمله غزلهائی است که به شیخ عطار نسبت داده شده:	
در عشق تو گم شدم به یک بار	سرگشته همی روم فلک وار
گر نقطه دل به جای بسودی	سرگشته نبودمی چو پرگار
دل رفت زدست و جان بر آن است	کز پی برود زهی سر و کار

\*

در عشق و عقل سرنگون گشت	جان نیز خلاصه جنون گشت
خود وصف دلم چگونه گویم	کان کار به جان رسیده چون گشت
خون دل ماست یا دل ماست	خونی که ز دیده ها برون گشت

\*

تسا قسوت عشق تسو بدیدم	سرگشتگیم بسی فزون گشت
درمان چه طلب کنم عشقت	ما را سوی درد رهنمون گشت
آن مرغ که بود زیر کش نام	در دام بلای تو زبون گشت
لختی پر و بال زد به آخر	از پای فتاد و سرنگون گشت

\*

بجز غم خوردن عشقت غمی دیگر نمی دانم

که شادی در همه عالم از این خوشتر نمی دانم

گر از عشقت برون آیم به ما و من فرو مانم

و لکن ما و من گفتن به عشقت در نمی دانم

ز بس کاندرد ره عشق تو از پای آمدم تسا سر

چنان بی پا و سر گشتم که پا از سر نمی دانم

\*

ای روح توام مقصد وای روی تسو مقصود  
 بر آتش عشق تو دلسم سوخته چون عود  
 چه بیاک اگر عقل و دل و جان بنماید  
 گو هیچ ممان زانکه توئی زینهمه مقصود  
 در عشق چنانم که وجود و عدمش نیست  
 دانی تو که چون است نه معدوم و نه موجود  
 مردانه بدین راه درای دل غافل  
 کز عشق نه مقبول بود مسرد و نه سرد  
 هر چیز که در هر دو جهان بسته آنی  
 آن است ترا در دو جهان مونس و معبود  
 عطار اگر سایه صفت گم شود از خود  
 خورشید برون تابدش از طالع مسعود  
 نامبرده در منطق الطیر گوید:

چون کسی رانیست چشم آن جمال  
 با جمالش چونکه نتوان عشق باخت  
 هست آن آئینه دل در دل نگر  
 گر تو می داری جمال یار دوست  
 وز جمالش هست صبر ما محال  
 از کمال لطف خود آئینه ساخت  
 تا بینی رویش ای صاحب نظر  
 دان که دل آئینه دیدار است  
 شیخ کمال خجندی گوید:

چشم اگر این است و ابرو این و ناز و عشوه این  
 الوداع ای زهد و نقوی الفراق ای عقل و دین  
 شمس مغربی گوید:

دلی که بارخ و زلف تو هم نشین باشد  
 مجرد از غم و سادی لفره دین باشد  
 بسود ز کفر و ز اسلام بیخبر آن دل  
 که زلف و روی نه اش روز و شب قین باشد

در کتاب مرصادالعباد تألیف نجم‌الدین کبری که از اکابر مشایخ صوفیه است و بقول جامی «وی را شیخ ولی تراش نیز گفته‌اند به سبب آنکه در غلبات وجد نظر مبارکش بر هر که افتادی به مرتبه ولایت رسیدی! چند رباعی زیر آمده است:

تا ظن نبری که ما ز آدم بودیم	کان دم که نبود آده آن دم بودیم
بیزحمت ع و ش وق و گل و دل	معشوقه و ما و عشق همدم بودیم

\*

ای شمع بخیره چند بر خود خندی	تو سوز دل مرا کجا مانندی
فرق است میان سوز کز جان خیزد	با آنکه به ریسمانش بر خود بندی

\*

مائیم ز خود وجود پرداختگان	آتش به وجود خود در انداختگان
پیش رخ چون شمع توشبهای وصال	پروانه صفت وجود خود باختگان

\* ء

ما را جز از این زبان زبانی دگر است  
جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است  
فلاشی و رندی است سرمایه عشق  
قسرائی و زاهدی جهانی دگر است

\*

سودای میان تهی ز سر بیرون کن	از ناز بکاه و در نیاز افزون کن
استاد تو عشق است چو آنجا برسی	او خود به زبان حال گوید چون کن

\*

از شبنم عشق خاك آدم گل شد	صدفته و شور در جهان حاصل شد
سر نشتر عشق بزرگ روح رسید	یک قطره فروچکید نامش دل شد

\*

ای سلسله زلف تو دلها بسته      وی غمزه خونخوار توجانها خسته  
یارب منم این چنین به تو پیوسته      برخاسته من زمن توئی بنه‌شسته

\*

اصل گهرعشق ز کانی دگر است      منزلگه عاشقان جهانی دگراست  
وان سرخ که دانه غم عشق تو خورد      بیرون زد و کون ز آشیانی دگراست  
در اینجا تذکر این نکته لازم است که عقیده عشق را در مسلک  
تصوف نباید تنها به این عنوان که یکی از اصول و عقاید صوفیگری  
است تلقی کرد بلکه بطور کلی باید آن را نظر به اهمیت و عمق زاید-  
الوصفی که در این مسلک پیدا کرده و موجب تحولات زیادی  
در عقاید و شئون آن گردیده است اساس و مبنای نظری صوفیگری در  
تاریخ اسلام دانست.

توضیح آنکه چنانکه در سابق اشاره شد عقیده عشق پس از  
آنکه در تصوف کاملاً رسوخ و رواج پیدا کرد و طرف توجه و عنایت  
خاص سران و مشایخ و شعرای صوفیه واقع شد بتدریج معانی وسیعتر  
و دامنه دارتری به خود گرفته و هر زمان نکات و دقایق و لطایف و  
معانی جدیدتری بدان افزوده گشت تا آنکه بالاخره دامنه آن به تمام  
عقاید نظری کشانده شده بیشتر اصول و مبانی و افکار صوفیانه در آن  
مضمّن گردید و بدین ترتیب اصول و عقاید تصوف روی این اصل و  
اساس کلی و کشدار بصورت نوینی مورد تفسیر قرار گرفت.

و از آنجا که قیود و حدود این اساس یعنی مسئله عشق صرفاً  
بسته به قدرت تخیل و تصرفات ذهنی و ذوق و حال اهلش بود از آنجا  
عقاید و افکار صوفیگری همواره در یک حال بامی نمانده با اختلاف  
ذوق و «حال» مشایخ و رهبران تصوف بالاوپایین و نوسان پیدا می-  
کرد و چه بسا چیزی از آن کاسته و یا به آن اضافه می شد البتّه در هر  
حال جای گفتگو هم نبود زیرا آنجا جای حال است نه جای مقال!

علاوه براین، عقیده عشق یک سلسله افکار و عقاید دیگری نیز بوجود آورد که نه در اسلام سابقه داشت و نه صوفیان اولیه یعنی صوفیان قرن دوم از آن اطلاعی داشتند بلکه اساساً بامبانی و ظواهر شریعت اسلام ناسازگار و مخالف بود.

ما در اینجا به جهت مراعات اختصار از آن میان تنها به چند مورد زیر اشاره و اکتفا می کنیم:

۱. مشایخ صوفیه روی اصل عشق به خدا مدعی بودند که انسان در این راه یعنی در راه عشق به خدا به مقامی می رسد که حجاب و حشمت و قید بین او و خدا برداشته می شود و او را در این مقام سخنان و حالات و رفتاری پدید می آید که پیش عامه و برحسب ظواهر شریعت بس بزرگ و گستاخانه و گناه محسوب می شود.

چنانکه در عشقهای صوری و مجازی نیز که خود یکی از مراتب عشق و تجلیات آن است کمال عشق بین عاشق و معشوق وقتی تحقق می یابد که آداب و قیود و حدود از میان آن دو برود و آن دو نسبت به هم کاملاً گستاخ و بی حشمت و بی قید گردند و در این حالت است که رفتار و گفتار و حالات عاشق نسبت به معشوق کاملاً صورت خودی پیدا می کند و با آداب و رسوم معمولی وفق نمی دهد.

اصولاً برطبق این عقیده آداب و رسوم و حشمت آنجاست که دوئیتی در کار باشد در صورتی که میان عاشق و معشوق (صوفیان واصل بالله و خدا!) منیت و دوئیت از میان رفته و عاشقان واصل در جمال و جلال معشوق فانی گشته و خود را نیست کرده و به هستی او در آمده اند و از آنان جز قالبی تهی و پیراهنی باقی نمانده است بنابراین در این مرحله چه بسا مراعات قید و حشمت علامت بیمهری و بیوفایی و گناه و پیمان شکنی محسوب گردد.

اینک مراتب فوق را در گفتار سران صوفیه نیز برطبق آنچه در

کتاب خود صوفیان آمده است بدقت مطالعه کنید:  
شیخ عطار در تذکرة الاولیاء کلمات زیر را از جنید که صوفیان  
وی را سید الطائفه اش خوانند نقل می کند:

گفت چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد!  
سؤال کردند از انس، گفت آن بود که حشمت برخیزد!  
گفت اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک  
عام کفر نماید اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان در  
احوال خویش بر آن مزید یابند.

بنده به جائی برسد که داند که خدای او را دوست می دارد  
لاجرم این بنده گوید که به حق من یرتو و به جاه من نزد تو!  
گفت این قومی باشند که برخدای ناز کنند (!!) و انس بدو  
گیرند و میان ایشان و خدای حشمت برخاسنه بود و ایشان سخنهایی  
گویند که نزدیک عامه شنیع باشد.

جنید گفت شبی به خواب دیدم که به حضرت خداوند ایستاده  
بودم مرا فرمود که این سخنان نواز کجا می گوئی گفتم آنچه می گویم  
حق می گویم فرمود که صدقت راست می گوئی.

و ضمناً در اینجا بعنوان نمونه به چند مورد از مکالمات و طرز  
گستاخی مشایخ صوفیه که در تذکرة الاولیاء در شرح حال شیخ  
ابوالحسن خرقانی (که بر طبق نقل جامی در دفعات وی در بصوف  
منتهی بوده) نقل شده توجه نمایند:

نقل است که شبی نماز همی کرد آوازی شنود که همان بوالحد  
خواهی که آنچه از تومی دانم با خلق بگویم تا سحر بآید  
شیخ گفت ای بار خدایا خواهی تا آنچه از رحمت تومی دانم و از درم  
تومی بینم با خلق بگویم تا دیگر هیچکس سجودت نکند او از آمدن  
از تونه از من !!!

نقل است که روزی در حالت انبساط کلمانی می گفت بسرش  
 ندا آمد که بوالحسن! نمی ترسی از مرگ؟ گفت الهی برادری داشتم او  
 از مرگ همی ترسید (!) اما من نترسم. گفت شب نخستین از نکیر و  
 منکر ترسی؟ گفت: اشتر که چهار دندان شود از آواز جرس نترسد؟  
 گفت از قیامت و صعوبات او ترسی؟ گفت: می اندیشم که فردا چون  
 مرا از خاک برآری و خلق را در عرصات حاضر کنی من در آن وقت  
 پیراهن بوالحسنی خود از سر برکشم و در دریای وحدانیت غوطه  
 خورم تا همه واحد بود و بوالحسن نماند و سوکل خوف و مبشر رجا  
 بر من باز نشینند!!!

گفت ندا آمد که تو مائی و ما تو (ما) می گوئیم نه تو (تو)  
 خداوندی و ما بنده عاجز!!!

و یکبار می گفت الهی ملک الموت را به من مفرست که من جان  
 بهوی ندهم که نه از او ستده ام تا باز بدو دهم من جان از تو ستده ام  
 و جز تو به کسی ندهم!

اما شعرای صوفیه که دیگر در این باره غوغا کرده اند و کار این  
 بی حشمتی و گستاخی را که خود مدعی آن بودند به حد اعلی رسانیده  
 و در اشعار و غزلها و رباعیات خود تعبیرات و الفاظ عاشقانه زنده ای  
 از قبیل ناز و کرشمه و دلبر و طناز و لب لعل و زلف مشکین و خط و  
 خال و دهان نوشین و کمان ابرو و اندام سیمین بکار برده و با اینگونه  
 تعبیرات با خدا عشق ورزی نموده اند و حتی در پاره ای از اشعار نام  
 شاهد را درباره حق متعال آورده اند.

۱. شیخ محمود شبستری گوید:

شراب و شمع و شاهد عین معنی است

که در هر صورتی او را تجلی است



این موضوع با مراجعه به اشعار صوفیه کاملاً محسوس است و نیز اشعاری که ما دربارهٔ عشق از صوفیان نقل کردیم نمونه‌هایی از این تعبیرات و تشبیهات را دربرداشت.

البته پرواضح است که تأویلات و تفسیراتی که در این باره از طرف صوفیان مخصوصاً آنهایی که در صدد تطبیق مسلک تصوف با شریعت اسلام بوده‌اند دیده می‌شود نمی‌تواند اینهمه گستاخی را پرده‌پوشی نماید و علی‌رغم تمام آن تأویلات و تفسیرها و برده‌پوشیها با مخالفت صریح اینگونه گفتارها و تعبیرات با آداب قرآنی که خداوند را از هر تشبیه و تمثیل و تنزیلی منزّه و مبرا و تقدیس می‌کند و همچنین با سنت بی‌غبر اسلام و پیشوایان دین و سیرهٔ مسلمانان متشرع و بایبند به‌ضواهر دینی کاملاً هویدا است و جز با همان ذوق و عشق نمی‌توان این نوع تعبیرات تند و بظاهر زننده را توجیه نمود.

۲. کار توسعهٔ مبنای عشق در تصوف به‌جا‌های باریکتری کشید و بالاخره طولی نکشید که عشق مجازی و شاهد بازی نیز مقبول طبع و ذوق جمعی از صوفیان واقع شد و مشاهده جمال زیبارویان و نازنینان گداح آئینه مشاهده جمال مطلق بار گردید! و برخی از مشایخ صوفیه این مرحله را بعنوان اینکه مجازیل حقیقت است تقدیس نموده و آن نردبان و وسیله ترقی معنوی و رسیدن به مراتب عالیّه عشق شمردند. جاسی در نفعات نقل می‌کند: که کامل آن کسی بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کوئی حسی مشاهده کند به‌بصر همچنانکه

→

شراب و شمع ذوق نسور عرفان

بین شاهد ده از هر کسی نیست پنهان

\*

مشو غافل از شاهد بازی آخ

شراب و شمع و شاهد جمله حاضر

مشاهده می کند در مظاهر روحانی به بصیرت. **يشاهدون بالبصيرة الجمال المطلق المعنوی بما يعاينون بالبصر الحسن المقيد الصوری.** و جمال با کمال حق سبحانه دو اعتبار دارد یکی اطلاق که آن حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی هی و عارف این جمال مطلق را در فناء فی الله سبحانه مشاهده تواند کرد! و یکی دیگر مقید و آن از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسیه یا روحانیه پس عارف اگر حسن بیند چنین بیند و آن جمال را جمال حق داند منزل شده به مراتب کونیه! و غیر عارف را که چنین نظر نباشد بایسد که به خوبان ننگرد با به هاویه حیرت درنماند!!!

آنگاه می نویسد: حسن ظن درباره افرادی که از بزرگان (صوفیه) چون شیخ احمد غزالی و شیخ اوحدالدین عراقی که به مطالعه جمال مظاهر صوری حسی اشتغال می نمودند! آن است که ایشان در آن صور مشاهده جمال مطلق حق سبحانه می کردند.

شیخ روزبهان بقلی که یکی از بزرگان و مشایخ صوفیه است در کتابی به نام **عبر الماشقین** به این موضوع پرداخته و در آن به تفصیل ر مراتب و مراحل و انواع عشق مجازی و حقیقی از نظر صوفیه سخن گفته است و عشق را در هر حال که پدید آید ممدوح شمرده است.

نامبرده در کتاب مزبور پس از آنکه عشق را به طبیعی و روحانی و ربانی تقسیم کرده و موقعیت هر کدام از مراحل سه گانه رابطه آنها را چنین بیان نموده است: عشق طبیعی منهاج (نردبان) عشق روحانی است و عشق روحانی منهاج عشق ربانی است اثقال عشق الهی را جز به این مرکب نتوان کشید و راق صفاء جمال قدم جز در این اقداح افراح نتوان نوشید!

روی همین است که در شرح حال مشایخ صوفیه ماجراها و داستانهای از عشق مجازی نیز دیده می شود که می توان آنها را نمونه

کوچکی از یک سلسله مطالب و ماجراهای ناگفتنی دانست.  
جامی در شرح حال شیخ روزبهان بقلی که وی را سلطان عرف  
نامیده نقل می‌کند: ناگاه به محبت زنی مغنیه مبتلا شد! و هیچکس  
نمی‌دانست و آن وجد و صیحه‌هایی که در وجد فی‌الله می‌زد همچنان  
باقی بود اما اول از برای خدای تعالی بود و این زمان از برای مغنیه!  
سپس می‌نویسد: پس خدمت مغنیه را لازم گرفت!!!

جامی در نفعات الانس از شخص نامبرده نقل می‌کند:  
در کتاب الانوار فی کشف الاسرار آورده است که فوال (قوال)  
در اصلاح صوفیان آن کسی را گویند که در موقع سماع و رقص صوفیان  
به‌آواز شعر می‌خواند) باید که خوب روی بود که عارفان در مجمع  
سماع به جهت ترویج قلوب به‌سه چیز محتاجند روائح طویه و وجه صبیح  
و صوت ملیح.

و نیز در شرح حال شیخ اوحدالدین حامد کرمانی یکی از بزرگان  
صوفیه می‌نویسد: وی در شهود حقیقت توسل به نثار صوری می‌کرد  
و جمال مطلق را در صور مفیدات مشاهده می‌نمود.

و نیز درباره نامبرده نقل می‌کند: خون وی اسبغ اوحدالدین  
در سماع گرم تندی پیراین امردان چاک کردی و سینه بسینه ایشان  
نهادی!

و هم از اشعار اوحدالدین است می‌گوید:

زان می‌نگرم به چشم سرد صورت زبرا که زمعنی است اندر صورت  
این عالم صورت است ما در صوریم معنی نتوان دسد مکرر صورت  
جامی در نفعات نقل می‌کند: از شیخ شمس‌الدین تبریزی  
پرسیدند که در چه کاری؟ گفت ماه را در طشت آب می‌بینم!

شیخ عطار در شرح حال ابوحنس حداد مسوفای سال ۲۶۷ هجری  
پس از آنکه وی را بالقباب: «قطب عالم» و «نادر شاه مشایخ علی‌الاطلاق

و «خليفة حق» تعريف مي‌کند داستان عشق‌ورزی وی را با کنیزکی چنین نقل مي‌کند: ابتداء او آن بود که برکنیزکی عاشق بود چنانکه قرار نداشت او را گفتند در شارستان نسابور جهودی جادوگر است که ندبیر کار تو او کند بوحفص پیش او رفت و حال بگفت او گفت ترا چهل روز نماز نباید کرد و هیچ طاعت و عمل نیکو نباید کرد و نام خدای بر زبان نشاید راند و نیت نیکو نباید کرد تا من حیلت کنم و ترا به سحر به مقصود رسانم. بوحفص چهل روز چنان کرد! بعد از آن جهود آن طلسم بکرد و سراد حاصل نشد! جهود گفت بی شک تو خیری در وجود آمده است و گرنه مرا یقین است که این مقصود حاصل شدی. بوحفص گفت من هیچ چیزی نکرده‌ام الا در راه که می‌آمدم سنگی از راه به پای باز کناره افکندم تا کس برونیفتد جهود گفت می‌ازار خداوندی را که تو چهل روز فرمان او ضایع کنی و او از کرم این مقدار رنج تو ضایع نکرد..!!!

جاسی در نفحات ضمن شرح حال سلطان ولد فرزند جلال‌الدین رومی داستانی نقل مي‌کند که در طی آن سلطان ولد هنگامی مولانا شمس‌الدین (معروف به شمس تبریزی) را ملاقات مي‌کند که وی با فرنگی پسری صاحب جمال شطرنج می‌بازد چون وی می‌برد زرمی ستاند و چون آن پسر می‌برد سیلی می‌خورد.

و نیز در کتاب ناسبرده در شرح حال شیخ فخرالدین عراقی نقل مي‌کنند: روزی شیخ پسری را می‌بیند و گرفتار وی می‌شود و پس از رفتن وی بی طاقت گشته بدنبال او و همراهانش تا هندوستان می‌رود! و وقت دیگر شیخ ضمن ملاقات با یکی از اسرای روم از او می‌خواهد که خواننده بی نظیر و زیبا روی آن زمان را که جمعی گرفتار دام عشقش بودند به او برساند و چون امیر تعلق خاطر شیخ را به وی

درسی یابد کسی به طلب وی می‌فرستد و بقول جامی پس از غوغای  
عاشقان و رفع مزاحمت ایشان وی را به نزد شیخ می‌آورند و در آن موقع  
شیخ غزلها سروده که مطلع یکی از آن غزلها چنین است.  
ساز طرب عشق که داند که چه ساز است

کز زخمه او نه فدک اندر تک و تناس است  
و دیگر روزی گرد بازار کفشگران می‌گذشت نظرش بر کفشگر  
پسری افتاد شیفته وی شد و پیش وی رفت و سلام کرد...

شمس مغربی که بقول جامی از کبار اولیاء الله و عظماء مشایخ  
صوفیه است در یکی از غزلهایش چنین می‌گوید:  
دارد نشان باره عمر دلبری و بساری

بینم جمال رویش از روی عمر نگساری  
جز روی او نبینم از روی همرنگساری

نقشی از آن نگار است عمر نفس و عمر نگاری  
عکسی ز آن جمال است عمر حسن و عمر جمالی

جز خط او نخوانم از خط عمر عذارتی  
و از جمله داستانهای عشقی مشایخ صوفیه داستان سرداوری  
است که شیخ عطار آن را در منطق الطیر بصورت نظم آورده و به این  
و قاف زبانه در اطراف آن مداحی نموده است.

این داستان مربوط به عشق و رزی و دلدادگی شیخ صنعان به نام  
دختر مسیحی است که شیخ به سوی سفیدش دل و دین از کف داده و  
برای رسیدن به وصال دخترک حاضر می‌شود به بدبختیهای وی می‌بیند  
براینکه شیخ اگر بخواهد به کام دل برسد باید بت را سجده کند و  
قرآن را بسوزاند و ترک دین و ایمان کند و جامی از شراب به جامه  
تن در دهد تا اینکه سرمست جام شراب می‌شود و اخرا الامر نیز کن  
سال خو کبانی می‌کند!

از این نوع معاشقه‌ها در شرح حال مشایخ و سران صوفیه زیاد نقل شده ولی همین اندازه که نقل شد در اینجا برای بحث ما کافی بنظر می‌رسد.

۳. همانطوری که در آغاز این بحث یادآور شدیم مکتب عشق و عاشقی با عقل و علم سازگار و هرآنکس که بخواهد در این وادی قدم نهد قبل از همه چیز باید به حساب عقل و علم و اهتدال برسد و شانه از مسئولیهای آن دو خالی کند تا بتواند با کمال آزادی در عوالمی که مخلوق دست مقتدر ذوق است با پروبال عشق به پرواز درآید و آنجا که دروهم نباید برسد!

روی این اصل صوفی که پیرو مکتب عشق است عقل و دانش را راهزن راه طریقت و حجاب اکبر وصال می‌شمارد و بدین وسیله خود را از هرگونه قید و شرطی آزاد می‌کند زیرا بدیهی است که جز این، راهی برای آنچه می‌طلبد ندارد بلکه باید مقید به عقل و استدلال و مقتضیات علم باشد و دست از لاقیدی و عوالم بی‌سروته و هم و خیال و ذوقیات بی‌اساس بکشد و یا سر در آستان عشق بسپارد و خود را از هر آنچه که او را در این راه قید و مانع است رها سازد...

مشایخ صوفیه نیز از ابتدا بمنظور تحکیم مسلک خود و فرار از اعتراض معارضین و نافدین راه دوم را انتخاب نموده و عقل و دانش و کتاب و دفتر و نوشتن و آموختن را در سلوک مردود شمردند و آنها را حجاب و مانع رسیدن به مقامات و احوال دانستند و سالکین را از اشتغال به این امور منع و برحذر داشتند و بیش از حد در نکوهش عقل و ابراز تنفر و بیزاری از علوم آموختن و انتقاد علماء از خود جوش بخرج دادند و حتی در میان مشایخ صوفیه عده‌ای بیسواد و اسی هم بوده و این موضوع خود یکی از مزایای آنها بشمار می‌رفته و افراد باسواد و درس‌خوانده‌ای هم که وارد این مسلک می‌شدند ابتدا به دستور

شیخ و مرشد معلومات خود را به دست فراموشی می سپردند و وسائل و ابزار تحصیل علم را نیز به انواع وسایل نابود می کردند.

چنانکه در تذکرة الاولیاء ضمن شرح حال یوسف بن حسین رازی معروف به «پیرری» که از مریدان ذوالنون مصری بوده می خرائیم که وی به دستور ذوالنون به شهر خود بازگشت می کند و هنگام وداع از ذوالنون وصیتی می خواهد و چنین می شنود:

ترا سه وصیت می کنم یکی بزرگ و یکی میانه و یکی خرد وصیت بزرگ آن است که هر چه خوانده ای فراموش کنی و هر چه نبسته ای بشوئی تا حجاب برخیزد<sup>۱</sup>.

بایزید بسطامی گوید: هیچ چیز بر من دشوارتر از متابعت علم نبود<sup>۲</sup>.

سهل بن عبدالله تستری که یکی از سران اولیه تصوف بشمار می رود و از پایه گذاران تصوف است گوید: هر دل که با علم سخت گردد از همه دلها سخت تر گردد و علامت آن دل که با علم سخت گردد آن بود که دل وی به ندبیرها و جلالتها بسته شود و ندبیر خویش به خداوند تسلیم نتواند کرد<sup>۳</sup>.

جنید سید الطائفة صوفیه که در بین قدمای سران اولیه نصیری مقامی بس بلند دارد بنا به نقل عنابر در تذکرة الاولیاء گفت: نشانه مریدان را چیزی آموزند مگر آنچه در نماز بدان محتاج باشند و با عقل هوالله احد تمام است و هر مریدی که زن کند و علم نوسد از وی هیچ نیاید.

و حتی برخی از مشایخ اولیه تصوف اذکار نماز و سوره حمزه

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۸۲.

۲. تذکرة الاولیاء، شرح حال بایزید بسطامی.

۳. تذکرة الاولیاء، شرح حال سهل بن عبدالله.

توحید را هم ظاهراً بلد نبوده‌اند چنانکه جاسی در نفحات از شرح شطحیات شیخ روزبهان نقل می‌کند: بایزید گوید که من از ابوعلی اسندی یکی از سران اولیه تصوف) علم فنا در توحید می‌آموختم و ابوعلی از من الحمد و قل هو الله<sup>۱</sup>.

و هم از جنید نقل شده که خواندن و نوشتن سبب پراکندگی حواس و اندیشه صوفی است.

عبدالله حاضر از قدمای مشایخ صوفیه و خال یوسف بن حسین رازی که معاصر با ذوالنون بوده به یوسف بن حسین وصیت کرد که: چون شب درآید برو و کتب خویش و هرچه از ذوالنون نوشته‌ای در دجله انداز.

از شیخ ابوسعید ابوالخیر نقل است که گفت: رأی هذا الامر كبس المحابر و خرق الدفاتر و نسيان العلم<sup>۲</sup>.

یعنی اولین شرط این کار (مسلك تصوف) پنهان نمودن دوات و مرکب و پاره کردن دفترها و فراموش نمودن علم است.

و هم از ناسبرده نقل است که کتابهایش را به دست خویش در زیر خاک کرد و بر روی آن دکانی ساخت و نهالی بر آن فرو برد که بس از مدتی سبز و بزرگ گشت<sup>۳</sup>.

مؤلف اسرار التوحید پس از نقل داستان فوق می‌نویسد: ... و در آن حال که کتابها را در زیر خاک می‌کرد روی به کتابها کرد و گفت نعم الدليل انت والاشتغال بالدليل بعد الوصول محال<sup>۴</sup>.

جاسی در شرح حال عین الزمان گیلی می‌نویسد: وی نیز از خلفای

۱. نفحات الانس، ص ۵۷.

۲. نفحات الانس، ص ۹۹.

۳. اسرار التوحید.

۴ و ۵. همان منبع.



شیخ نجم‌الدین است بسیار دانشمند و فاضل بوده است در اوائل که عزیمت صحبت حضرت شیخ کرد به کتب خانه درآمد و از لطائف علوم عقلی و نقلی مجموعه‌ای انتخاب کرد که در سفر مونس وی باشد چون نزدیک خوارزم رسید شبی در خواب دید که شیخ با وی گفت که ای گیلیک پشته بینداز و بیا! چون بیدار شد اندیشه کرد که بشته چیست؟ من از دنیا هیچ ندارم و اندیشه جمع آن نیز ندارم. شب دوم همین خواب دید و شب سوم نیز از شیخ پرسید که شیخا بنده چیست؟ گفت آن مجموعه‌ای که جمع کرده‌ای. چون بیدار شد آن را در جیحت انداخت چون به حضرت شیخ رسید گفت اگر آن مجموعه نمی‌انداختی ترا هیچ فائده نمی‌بود.<sup>۱</sup>

از اینگونه داستانها که حاکی از تحقیر و استخفاف علم و از بین بردن و نابود کردن کتب علمی می‌باشد در شرح حال مشایخ بزرگ صوفیه زیاد دیده می‌شود حتی از شبلی نقل است که گوید: کسی را می‌شناسم که وارد تصوف نشد مگر آنکه هفتاد صندوق کتاب را به با خط خود نوشته و حفظ کرده و به طرق متعدد روایت آن را تصدیق نموده بود همه را در رودخانه غرق کرد.

جلال‌الدین رومی (مثنوی) در یکی از رباعیاتش گوید:

عقل آمد و پند عارفان پیش گرفت	در ره بنشست و رهزنی! اینش گرفت
چون در سرستان جایگاه نهد	بای همه بوسید و ره خورش گرفت

و نیز گوید:

من نیز چونو عاقل و هشیار بدم	در جملة عارفان نهادم
دوانه و مست و لا ابالی گشتم	لونی شد و همه را به این شدم

مثنوی در بیان اینکه عشق برتر و روان انسانی را به دست مشغول دارد و با وجود آن عقل را ارجی نیست چنین می‌گوید:

۱. نفحات الانس، ص ۴۳۲.

عشقی آمد عقل او آواره شد  
صبح آمد شمع او بیچاره شد  
عقل چون شعله است چون سلطان رسید  
شعله بیچاره در کنجی خزیسد

\*

از در دل چونکه عشق آید درون  
عقل رخت خویش اندازد برون  
شیخ عطار هم به همین اشاره نموده می گوید:  
عشق جانان آتش است و عقل دود  
و چه بسا در راه عشق جنون را بر عاقلی ترجیح داده و دیوانگی  
را ستوده اند مولوی در این باره گوید:  
آزمودم عقل دوراندیش را  
بعد از این دیوانه سازم خویش را

\* ع

عقل را هم آزمودم من بسی  
زین سپس جویم جنون را مغرسی  
خلاصه زبان حال صوفی عاشق درباره عقل این است که:  
ورای طاعت دیوانگان ز ما مطلب

که شیخ مذهب ما عاقلی گنه دانست  
به عقیده مولوی که زبان گویای صوفیه است دلیل و برهان  
را هزن است و علم و دانش بلای جان و مانع ترقی و فیوضات معنوی  
است اینک چند نمونه از اشعار وی را در این زمینه در اینجا می آوریم:  
پیش آن خورشید کو بس روشن است در حقیقت هر دلیلی رهزن است

\*

برنوشته هیچ بنسویسد کسی  
ک غدی جوید که آن بنوشته نیست  
یا نهالی کارد اندر مغرسی؟  
خم کارد موضعی که کشته نیست  
ای برادر موضع نا کشته باش  
کاغذ اسپید تا بنوشته باش

تا مشرف گردی از ن والقلم      تا بکار در تو تخم آن ذوالکرم

\*

دل ز دانشها بشستند این فریق      ز آنکه این دانش نداند آن طایق

\*

گر در این مکتب ندانی تو هجی      همچو احمد پری از نور حجی

\*

عاشقان را شد مدرس حسن دوست      دفتر و درس و سبق شان روی اوست

\*

علم تقلیدی بلای جان ماست      غاریه است و مانشته کان ماست

ز این خرد جاهل همی باید شدن      دست در دیوانگی باید زدن

کلمات صوفیه اعم از نظم و نثر در این زمینه بسیار است و حتی  
عده‌ای از مشایخ صوفیه در کتب و اشعار خود از تحقیر و استخفاف  
علم هم گذشته نسبت به علماء و فقهاء و دانشمندان اسلام نیز از  
مذمت و تعریض و اهانت کوتاهی نکرده‌اند ما بمنظور اختصار از بعض  
کلمات آنان که در این زمینه وارد شده خودداری نمودیم خوانندگان  
می‌توانند نمونه‌های آن را در کتب و اشعار صوفیه مطالعه کنند.

۴. صوفیه روی اصل عشق مدعیه کرده چون در تمام مذاهب و  
مذاهب حتی بت پرستی و حزن پرستی برنوی از نور چشم روان  
یافت و در حقیقت اینها راههائی است که در جستجوی حق نهاده  
می‌شود بنابراین باید همه را یکسان دید و نسبت بدیروان نموده  
مذاهب با یک نظر مهر و مودت نگریست!

به عقیده مشایخ صوفیه در راه عشق و سبوح تعجب و بی‌میزی  
به هر مذهب و به هر کس که باشد روا نیست باید جنک همنام و دو  
ملت را کنار گذاشت و با همه راه صلح و صفا نمود چون همه در  
طلب یارند و در جستجوی وصال !!!

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست

همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت  
در نظر صوفی پخته و حقیقی اسلام و مسیحیت و دیانت یهود و  
بت پرستی و ستاره پرستی و مذاهب و شعب اینها همه و همه یکسانند  
او مقید به هیچ کدام نیست ولی نسبت به همه مرام صلح کلی دارد و  
انساناً موسی و فرعون، آدم و شیطان، علی و عمر بنظر صوفی حقیقی  
تفاوتی ندارند و اختلاف فقط در رنگهاست.

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد      موسی با موسی در جنگ شد

\*

رافضی انگشت بر دندان گرفت      چون علی را با عمر آمیختند  
بر یکی تختند این دم آن دو شاه      بلکه خود در یک کمر آمیختند  
و بقول احمد غزالی که از مشایخ سلسله های معروف تصوف  
است باید شیطان را «سید الموحدين» نامید!

و یا بقول مثنوی:

ترك سجده از حسد گیرم که بود      این حسد از عشق خیزد نزجود  
هر حسد از دوستی خیزد چنین      که شود با دوست غیری هم نشین

\*

بی گناه لعنت کنسی ابلیس را      چون نبینی از خود این تلبیس را  
بنابر این حتی شیطان هم عاشق حق بوده! و حسد و ترك سجده  
وی از دوستی و عشق او سرچشمه گرفته است و لذا نباید بی جهت او  
را که بیگناه! است لعنت نمود!!!

پرواضح است درجائی که شیطان که در لسان ادیان و شرایع  
بعنوان عامل گمراهی و ضلالت و منشأ انحرافات معرفی شده بیگناه  
و عاشق حق باشد و اعانت به وی روا نبود حساب صاحبان مذاهب  
باطله و حتی دین سازان که در حقیقت گمراه شده شیطان و اعمال اویند

هم کاملاً صاف و روشن است لابد آنها هم عاشقند و بیگناه بنابراین  
سزاوار نیست صوفی عاشق بیجهت به آنها سوء نظر داشته لب به اعتراض  
بگشاید!

محبی الدین عربی که مراحل تصوف را تا پایان رسانیده است  
می گوید:

لقد كنت قبل اليهم انكر صاحبي      اذا لم يكن ديني الى دينه دان  
فاصبح قلبى قابلا كل صورة      فمرعى الغزلان وديراً لرهبان  
و معبد اوثنان و كعبه طائف      و النواح نورات و مصحف قرآن  
ادنى بدن الحب كيف توجهت      ركائبه فالحب دينى و ايمانى  
هـ. همانطورى كه در نظر صوفيان پخته و عارف عشق حكومت  
مطلقه بر عقل دارد و در مرتبه اى مافوق مرتبه عقل و استدلال قرار  
دارد همچنين نسبت به اديبان و مذاهب و آداب و رسوم و خواهر دني  
نيز حكمفرمات و قلمرو آن ماوراء حدود كفر و ايمان و اسلام و ...  
ساير اديان مى باشد.

زبان حال مشايخ صوفيه و پيروان مسلك عشق همان است كه  
جلال الدين رومى در اين رباعى گفته:

از كفرو ز اسلام برون جگر ائى است      ما را به ميان آن فضا سودائى است  
عارف چو بدان رسيد سر را بنهد      نه كفرونه اسلام و نه آنجا جاني است  
آنها عاشقند و دلباخته و از غم كفر و ايمان رسنه روز و شب  
در طلب يارند و غمى جز دوست ندارند چنانكه شمس مغربى در  
مطلع بكى از غزلياتش مى گويد:

دلى كه با رخ و زلف تو هم نشين باشد  
مجرد از غم و سادى كفر و ايمان است ...  
سود ز كفر و ز اسلام بخير آن دل  
كه زلف و روى توانى روز و شب درين باشد ...

روی این اصل آنها نه تنها خود را مقید به ظواهر شرع و آداب و رسوم دینی نمی دانند بلکه اصولاً احتیاجی هم به بهشت موعود ندارند زیرا که دیدار یار و همشینی با رخ و زلف یار آنان را بس است! شمس مغربی این مطلب را چنین بیان می کند:

مرا که چنت دیدار در درون دل است      چه التفات به دار حور عین باشد  
کجا ز لذت دیدار او خبر یابی      ترا که میل به شیر و به انگبین باشد  
شیخ روزبهان در کتاب *عبر العاشقین* مطلب را تمام کرده و راجع به امر و نهی که مبنای شرایع و آداب و ظواهر و واجبات و منهیات شرعی است طبق مشرب و مسلک خود چنین نظر داده است:

امر و نهی در راه عشق منسوخ است، کفر و دین از سرای عشق محجوب است. آفاق در اشراق عشق محترق است، کون در تحت سم رخس عشق مضمحل است.

پیش آنکس که عشق رهبر اوسته      کفر و دین هردو پرده در اوست  
هرچه در کائنات جزء و کلند      همه در راه عشق طاق پلند  
آنگاه می نویسد: در عاشق گبری و کافری نیست، بد خوئی و ابله‌ی نیست، کمال تحیر صفت عاشقان است، خضوع و خشوع صفت بیدلان است.

طفل را بار عشق پیر کند      باشه را عشق پشه گیر کند  
بهشت جای زاهدان است، کنشت خرابات عاشقان است! صوفی عاشق از تمام این قیودات آزاد است زیرا که راه عشق از این راعها جداست و بقول مثنوی:

با دو عالم عشق را پیگانگی است      و اندر آن هفتاد و دود یوانگیست

\*

مذهب عاشق ز مذہبها جداست      عاشقان را مذہب و ملت خداست

۱. به نقل دکتر غنی در جلد دوم کتاب خود صفحه ۴۲۳.

خلاصه صوفی تا از دین و اسلام و کفر و ایمان و قیودات شرعی خود را نرهاند و از آنها با فراتر ننهد لایق عشق نگردد! عشق حق آن وقت صادق شود که عاشق از همه اینها آزاد گردد!

شیخ عطار در بیان این مطلب می گوید:

جوهر عشق ار ترا بودی یقین      بگذری از کفر و از اسلام و دین  
آن زمان تو عشق را لایق شوی      عشق حق را عاشق صادق شوی  
بدیهی است این نوع آزادگی و بی بندوباری و ابن الوقتی با موازین شریعت اسلام و مقررات و حدود و احکام آن نمی سازد و از این رو به عقیده صوفی در مذهب عشق جمود بر این فیود و حدود و مراعات آنها به منزله زنجیرهایی است که پای سالک را بر ظواهر بند می کند و از سیر معنوی و طیران روح باز می دارد.

مراعات ظواهر شرع و آداب و مقررات تا آنجاست که سالک بدان وسیله برای مقامات و احوال و رسیدن به مرحله عشق آماده گردد پس از آن دیگر رجوع به قهقرا جایز نباشد.

به عقیده مشایخ صوفیه شریعت و آداب آن نردبانی است برای وصول به مقامات عالیه معنوی و آنجا که مقصود حاصل آید دیگر بواسطه احتیاج نباشد!

مولوی در مقدمه جلد پنجم مثنوی نقل می کند: فرموده اند: لو ظهرت الحقائق بطلت الشرایع، یعنی هنگامی که حقایق ظاهر شد دیگر شرایع باطل گردد آنگاه می گوید:

همچنانکه مسی زرشود با خود از اصل زرشود او را نه بدخند  
کلیما حاجت است که آن شریعت بود و نه خود را در کما مالم  
که آن طریقت است چنانکه گفته اند: «طلب الدلیل بعد الوصول الی المدلول قبیح و ترك الدلیل قبل الوصول الی المدلول مدحوم».

و پس از تشبیه شریعت به آموختن علم کجیا می گوید: ما را

شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم ماعتقائه الله ایم.

مولوی باز برای توضیح بیشتر مطلب مثال دیگری می زند آنجا که می گوید: شریعت همچون علم طب آموختن است و طریقت پرهیز کردن بموجب علم طب و دارو خوردن و حقیقت صحت یافتن صحت ابدی و از آن هر دو فارغ شدن چون آدمی از این حیات مرد شریعت و طریقت هر دو منقطع شد حقیقت ماند.

و هم او در دفتر چهارم مثنوی گوید:

زانکه عاشق در دم تقدست مست

لاجرم از کفر و ایمان برتر است

کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست

کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

و در جای دیگر گوید:

نماز عابدان ذکر سجود است نماز عاشقان ترک وجود است

عین القضاة همدانی متوفای ۵۲۵ در رساله تمهیدات خود گوید:

... هر مذهبی که هست آنکه مقرر و ثابت بود که قالب و بشریت بر جا بود و حکم و خطاب و تکالیف بر قالب است مادام که بشریت بر جا باشد و اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد و بشریت افکنده و از خود بیرون آمده تکلیف و حکم و خطاب از وی برخیزد و حکم جان و دل قایم شود کفر و ایمان به قالب تعین دارد و آنکس که بپسندد الارض او را کشف شده باشد قلم امر و تکلیف از او برداشته شود... احوال باطن در زیر اسرو نهی نباشد. باز در جای دیگر کتاب نامبرده گوید: ... جمله مذاهب هفتاد و دو اند که معروفند اما در راه سالک و دیده او یکی بود و یکی نماید اگر فرق کند فاروق باشد و طالب را فرق هنوز حجاب است.



و هم این رباعی منسوب به وی است که گوید:<sup>۱</sup>  
 آتش بزنم بسوزم این مذهب و کیش  
 عشقت بنهم بجای مذهب در پیش  
 تا کی دارم عشق، نهان در دل خویش  
 مقصود رهی توئی نه دین است و نه کیش  
 حلاج می گوید: اکنون که پنجاه ساله هستم تابحال هیچ  
 مذهب نگرفته‌ام اما از هر مذهبی آنچه دشوارتر است اختیار نموده‌ام  
 و امروز نماز کرده‌ام و هر نمازی غسلی کرده‌ام.<sup>۲</sup>  
 البته اینها مطالبی است که بتدریج با توسعه و پرورش معانی  
 عشق و اصول دیگر تصوف پخته‌تر! و صریح‌تر و بارزتر شده است و الا  
 چنانکه در مباحث سابق گفته شد جنبشهای اولیه صوفیگری و نخستین  
 صورتی که نطفهٔ تصوف در تاریخ اسلام به خود گرفت عبارت از همان  
 زهد مفروط و ترک دنیا و تعبد خشک به آداب و مفرات عبادی شریعت  
 اسلام بود.

ولی پس از مختصر زمانی که مبانی تازه نظری از لوشد و شمار  
 در مسکک نوظهور وارد گردید و از آن جمله مسئلهٔ عشق و وحدت  
 وجود در تصوف مطرح و مورد توجه و علاقهٔ مشایخ اولیه واقع شد  
 سامان صوفیگری یکلی عوض شده و زمزمه آزادی و بی بندوباری و  
 بی تعصبی و نداهای انا الحفی و ایس فی جنبی الا الله از مشایخ صوفیه  
 جای تزهد و تعبد مفروط مشایخ اولیه را شرف ما در سلی از مباحث  
 گذشته میزان تقلید مشایخ و سران صوفیه را بر طبق سوابقی که  
 نویسندگان صوفیه بجا مانده است بطور اجمال بیان گردید و بطور کلی

۱. مجید کاوش، اسفندماه ۱۳۳۹.

۲. تذکرة الاولیاء، ص ۱۱۷.

نظر صوفیه را دربارهٔ شریعت و آداب و احکام آن بررسی نمودیم و لذا  
در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و با خوانندگان محترم به سراغ  
اصل مطلب می‌رویم.

## کشف و شهود

گفتیم میزان نفوذ و تأثیر فکری فلسفه‌های یونانی و نوافلاطونی را در بنیانگذاری اساس صوفیگری در قرن سوم هجری با قطع نظر از شواهد و دلائل تاریخی می‌توان در شباهتی که بین آن دو در موضوعات مربوط به وحدت وجود و «عشق» و «کشف و شهود» و سایر مطالب نظری و عرفانی مشابه وجود دارد مطالعه کرد.

ما تا بدینجا دو قسمت اول یعنی مسئله وحدت وجود و عشق را از نظر مشایخ صوفیه بررسی نمودیم اینک باید موضوع کشف و شهود را نیز که یکی دیگر از مختصات افکار عرفانی و ذوقی یونانی و نوافلاطونی می‌باشد و تشریح آن در قسمت اول کتاب گذشت در مسدک نصوف بر طبق نظریه مشایخ و بزرگان صوفیه مطالعه کنیم.

البته باید دانست که مسئله کشف و شهود در نصوف مانند سایر مطالب ذوقی و عرفانی از قرن سوم هجری به بعد در طول سال‌ها تطورات و تغییرات زیادی به خود دیده و سیرج رفته و توسعه یافته است و از این رو نظرات مشایخ طیفه اول صوفیه، نظیر ادریس حویری و مشایخ و افطاب بعدی در این زمینه مشاهده می‌شود و خود این تطورات و اختلافات نیز مانند اصل موضوع معمول رسد و شامل افکار عرفانی و فلسفی در میان مسلمین بوده است.

قابل تردید نیست که عقیده به کشف و شهود یکی از مهمترین مبانی و اصول تصوف بشمار می‌رود بطوری که اگر مسائل مخصوص به نصوف و مطالبی که صوفیگری را از مذاهب اسلامی ممتاز و جدا ساخته از نظر موقعیت و اهمیت طبقه‌بندی بشود باید موضوع کشف و شهود را در ردیف اول آنها قرار داد زیرا نتیجه صوفیگری و سیر و سلوک بطوری که خواهیم دید در همینجا روشن می‌شود و مشایخ و سران صوفیه آن را دلیل بر حقانیت مسلک خود و بطلان سایر مذاهب می‌شمارند و قسمی از ادعاها و کراماتی که صوفیه نسبت به مشایخ و بزرگان و اقطاب خود قائلند بر همین اساس استوار است.

بر طبق این عقیده مشایخ و سران صوفیه مدعیند سالک در اثر مجاهدات و ریاضتها و سیر و سلوک به مرحله‌ای می‌رسد که حجابهای عوالم غیبی و ماوراء این عالم از میان برمی‌خیزد و حقایق و واقعیات مسنور و پنهانی آن عوالم بر وی مکشوف می‌گردد و بدین وسیله صوفی سالک جمال حق و حقایق ماوراء الطبیعه را به رأی العین مشاهده می‌کند. این مرحله یکی از حالاتی است که به عقیده صوفیه برای سالک در مراحل سلوک رخ می‌دهد و در تصوف آنها را «حوال» می‌گویند. و این حالت در اصطلاح مشاهده و یا مکاشفه نامیده می‌شود و بعضاً هم آن دو را بطور جداگانه به دو مرحله مختلف از این حالت اطلاق می‌کنند.

چنانکه شیخ ابونصر سراج (یکی از قدمای مشایخ صوفیه) در کتاب معروف خود الملع فی التصوف می‌گوید:

مشاهده و مکاشفه از حیث معنی به یکدیگر نزدیکند جز آنکه مکاشفه تمامتر است.

مطالعه گفته‌های سران اولیه تصوف از قبیل جنید بغدادی و غمطاران او می‌رساند که آنها مدعی بودند سالک در طی مقامات سلوک

جائی نائل می شود که مرتبه فناء فی الله و وصال حق برای او حاصل می گردد! و بدون پرده مشاهده جمال حق می کند!

جنید در این باره گوید: مقامات به شواهد است هر که را مشاهده حوال است او رفیق است و هر که را مشاهده صفات است او اسیر است که رنج اینجا رسد که خودی برجای بود در شبانه روزی هزار نارنج باید مرد چون او فانی شد و شهود حق تعالی حاصل گشت امیرشاد.<sup>۱</sup> و گفت سخن انبیاء خبر باشد از حضور و کلام صدیقان اشارت ست از مشاهده.<sup>۲</sup>

و در این حالت اگر مشغول ذکر باشد ذاکر در مشاهده جمال مذکور مستغرق می گردد چنانکه شیخ عطار از جنود نقل می کند:<sup>۳</sup> و گفت حقیقت ذکر فانی شدن ذاکر است در ذکر و ذکر در مشاهده مذکور!<sup>۴</sup> (عبارتی قریب به این معنی را از شبلی نیز نقل کرده . باز در معنی مشاهده از نامبرده نقل می کنند: و گفت مشاهده غرق است و وجد هلاک.<sup>۵</sup>

و به عقیده جنید وقتی که این نوع مشاهده و استعراش حاضر شد بندگی و عبودیت از عهده سالک ساقط می شود بشرط آنکه سالک خود را هیچ در میان نبیند!<sup>۶</sup>

باز از کلمات جنید است که می گوید: معانیه شدن چیزی به یافت ذات آن چیز مشاهده است.<sup>۷</sup>

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء ضمن شرح حال سهروردی رازی تستری از سران اولیه صوفیه از وی نقل می کند که: گفت اعلیٰ -

۱ و ۲. تذکرة الاولیاء، ص ۲۳.

۳. همان منبع، ص ۲۷.

۴. ایضاً، ص ۲۵.

۵ و ۶. ایضاً، ص ۲۵.

را سه چیز دهند: حقیقت یقین و مکاشفه غیبی و مشاهده قرب حق تعالی. و گفت تجلی بر سه حال است تجلی ذات و آن مکاشفه است و تجلی صفات و آن موضع نور است و تجلی حکم ذات و آن آخرت است و مافیها.

و حتی طبق گفته‌هایی که از مشایخ و سران صوفیه نقل شده ایمان به خدا نیز بنویه خود حجاب است و تا آن هم از میان نرود کشف حقیقی حاصل نگردد چنانکه شیخ عطار از بایزید بسطامی نقل می‌کند که: گفت چه گوئی در کسی که حجاب او حق است یعنی تا اومی داند که حق است حجاب است او می‌باید نماند و دانش او نیز نماند تا کشف حقیقی بود.<sup>۱</sup> و نیز از شبلی نقل می‌کند که: گفت توحید حجاب موحّد است از جمال احدیت.<sup>۲</sup>

از همه بالا نر اینکه در کلمات آنها ادعای وحی نیز دیده می‌شود از جمله شیخ عطار در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی از او نقل می‌کند که: گفت خدای تعالی به من وحی کرد! او گفت هر که از این رود تو آبی خورد همه به تو بخشیدم!

و گفت به ما وحی کردند که همه چیزی ارزانی داشتیم غیر الخفیه! بطوری که در تذکرة الاولیاء آمده است نامبرده که همواره نسبت به کرامات و ادعاهای مشایخ سابق بر خود دست بالای دست می‌گذاشته در مسئله مشاهده هم قدم بالا نهاده و آنرا نیز حجاب شمرده است.<sup>۳</sup> هجویری در کتاب کشف المحجوب که از کتب قدیمه صوفیه است می‌گوید: حقیقت مشاهده بردو گونه باشد یکی از صحت یقین و دیگری از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت به درجه‌ای

۱. ایضاً ص ۱۴۸.

۲. ایضاً ج ۲، ص ۱۴۹.

۳. ایضاً ص ۱۹۹.

رسد که کلیت وی همه حدیث دوست گردد جز او را نبیند.

شیخ ابونصر سراج در کتاب اللمع از عمرو بن عثمان مکی نقل می کند که وی در کتاب مشاهده خود گفته: دل های عرفا خدا را بطور دواء مشاهده نموده به هر شیء او را بدیده اند و به او تمام جهان آفرینش (کائنات) را مشاهده کرده اند و مشاهده آنان به پیش خدا و به خدا بوده و آنان غایب بوده اند در عین حضور و حضور داشته اند در حال غایب.<sup>۱</sup> هجویری در کشف المحجوب می نویسد: اهل مشاهدت را عمر آن بود که اندر مشاهده بود و آنچه اندر مغایبه بود آن را عمر نشمرند که آن ایشان را مرگ بر حقیقت بود چنانکه ابویزید (بسطامی) ر پرسیدند که عمر تو چند است گفت چهار سال گفتند این چگونه باشد گفت هفتاد سال بود که اندر حجاب عمر گذشت اما چهار سال است تا وی را همی بینم و روزگار حجاب از عمر نباشد.<sup>۲</sup>

اکنون برای توضیح مطلب چند داستان از مکاشفات مشایخ و سران صوفیه بعنوان نمونه بر طبق آنچه در کتب خود صوفیه آمده است نقل می کنم.

شیخ عطار در شرح حال جنید نقل می کند روزی هشت نفر از مریدان خاص جنید به فکر جهاد افتادند و به همراهی جنید ساجی جهاد نموده به جهاد رفتند شیخ عطار بقیه جریان را انطور نقل می کند: چون صف برکشیدند! مبارزی از کفار درآمد و هر هشت را سید کرد: جنید گفت: نگاه کرده در هوا ند هودج دیده است، هودج هر یکی را که شهید می شد از مریدان در آن هودج می نهادند پس یک هودج تهی ماند من گفتم شاید که آن از آن من باشد و صفت

۱. اللمع فی التصوف، ص ۵۹.

۲. کشف المحجوب، ص ۲۵۹.

کارزار شدم آن مبارز که اصحاب را کشته بود درآمد و گفت ای ابوالقاسم  
آن هودج نهم از آن منست توبه بغداد باز رو و پیرقوم باش.

(آنگاه مسلمان می شود و جهاد می کند و کشته می شود) جنید  
گفت جان او را نیز در آن هودج نهادند و ناپدید شدند.

در این داستان با قطع نظر از جهات تاریخی آن که مبهم و  
فاقد مدرک بنظر می رسد یک نمونه از ادعاهای کشف حضرات اولیه  
صوفیه بیان شده است.

در تذکرة الاولیاء در شرح حال بایزید بسطامی چنین می خوانیم:  
گفت (بایزید بسطامی) بعد از ریاضات چهل سال شبی حجاب  
برداشتند، زاری کردم که راهم دهید خطاب آمد که با کوزه ای که  
بوداری و پوستینی، ترابار نیست کوزه و پوستین بینداختم. ندائی شنیدیم  
که بایزید با این مدعیان بگوی که بایزید بعد از چهل سال ریاضت  
و مجاهدت با کوزه شکسته و پوستین پاره پاره تا نینداخت پاریافت تا  
سما که چندین علایق به خود باز بسته اید و طریقت را دانه دام هواء  
نفس ساخته اید! کلا و حاشا که هرگز پاریابید!

گفت به درگاه عزت شدم هیچ زحمت نبود، اهل دنیا به دنیا  
مستغول بودند و محجوب و اهل آخرت به آخرت و مدعیان به دعوی  
و ارباب طریقت بر تصوف و قومی به اکل و شرب و گریه، و قومی به سماع  
و رقص آنها که مقدمان راه بودند و پیشروان سپاه بودند و در بادیة  
حیرت گم شده بودند و در دریای عجز غرق شده!

گفت حق مرا به جائی رسانید که خلایق به جملگی در میان دو  
انگشت خود دیدم!

از این رقم مکاشفات و شهود در شرح حال بایزید زیاد دیده  
می شود تا آنجا که عطار در تذکرة الاولیاء داستان مفصلی درباره معراج  
رفتن بایزید و مشاهدات وی نقل می کند که ما به جهت اختصار از



نقل آن خودداری نمودیم و همچنین نامبرده در شرح حال هر کدام از مشایخ و سران صوفیه از این قبیل داستانها بعنوان مکاشفه و کراست زیاد نقل کرده است که این کتاب گنجایش نقل همه آنها را ندارد خوانندگان محترم می‌توانند آنها را در کتاب تذکرة الاولیاء مطالعه نمایند.

البته ما در اینجا وارد این بحث نمی‌شویم که اینگونه داستانها و ادعاها تاجه اندازه صحیح و دارای ارزش است! و در صورت صحت هم اصل کشف و شهود حضرات برچه پایه و اساس بوده و روی چه علل از کجا و از چه مقدمات و منابعی سرچشمه می‌گردد چه این موضوع فعلاً از قلمرو و بحثهای ما خارج است.

ولی همین اندازه تذکر این نکته لازم است که به عقیده خود مدعیان کشف و شهود هم چه بسیار از این کشف و شهودها که وهم و خیال و شیطانی باشد و از گمراهی شخص و خودبینی او سرچشمه می‌گیرد.

بعنوان نمونه به این داستان که در تذکرة الاولیاء آمده است توجه کنید:

نقل است که مریدی را صورت بست که به درجه کمال رسیده و تنها بودن مرا بهتر بود در گوشه‌ای رفت و مدتی بنشست تا حتماً شد که هر شب شتری بیاوردندی و گفندی که مرا به بهشت می‌بریم و او بر آن شتر نشستی و می‌رفتی تا جایی رسیدی خویش و خرم و فو می ، صورت زیبا و طعامهای پاکیزه و آب روان و تا سحر انجا رسیدی ، به خواب در شدی خود را در صومعه خود بافتی تا صبح آمدی حیرت و ضعف دماغ ) در وی ظاهر شد و پنداری عظیم در وی سر زد و به دعوی پدید آمد و گفت مرا هر شبی به بهشت می‌برند این سخن به جنید رسید برخاست و به صومعه او شد او را دید با تکبر تمام. حال پرسید

همه با شیخ بگفت. شیخ گفت امشب چون ترا آنجا برند سه بار بگویی: لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم چون شب درآمد او را می بردند او به دل انکار شیخ می کرد چون بدان موضع رسید تجربه را گفت لا حول ولا قوة آن قوم به جملگی به خود شنیدند و برفتند و او خود را در مژبه ای یافت استخوان در پیش نهاده...<sup>۱</sup>

این داستان را هم از نفعات الانس جاسی بخوانید: و هم وی (یعنی، ابو عبدالله حقیف یکی از مشایخ بزرگ صوفیه) گفته است که ابو محمد خفاف با مشایخ شیراز یک جا نشسته بودند در مشاعده می رفت هر کس به قدر حال خویش سخنی گفتند و ابو محمد خاموش بود. مؤمل جصاص وی را گفت تو هم سخنی بگویی! گفت هر سخن خوب که در این باب بود گفتند. مؤمل گفت به هر حال تو هم سخنی بگویی! گفت آنچه شما گفتید حد علم بود نه حقیقت، مشاهده آن است که حجاب منکشف شود و وجه را عیان ببینی. وی را گفتند تو این را از کجا می گوئی و این تو را چون معلوم شده است؟ گفت در یادیه نبوک بودم و فاقه و مشقت بسیار به من رسید در مناجات بودم که ناگاه حجاب منکشف شد وی را دیدم بر عرش خود نشسته سجده کردم و گفتم مولائی ما هذا مکانی و موضعی منک (اکنون به تتمه داستان خوب توجه کنید) چون قوم این سخن شنیدند همه خاموش شدند، مؤمل وی را گفت پرخیز تا بعضی مشایخ را زیارت کنیم پرخاست. مؤمل دست وی را گرفت و به خانه ابن سعدان محدث درآمدند و سلام گفتند ابن سعدان تعظیم و ترحیب ایشان کرد مؤمل گفت: ای شیخ مامی خواهیم تو برای ما روایت کنی آن حدیثی را که از پیغمبر (ص) روایت شده که آن حضرت فرمود: برای شیطان عرشی است در میان آسمان و زمین وقتی که خواست بنده ای را به فتنه اندازد و گمراه کند آن عرش را بر

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۸-۱۷.

او مکشوف می‌کند. ابن سعدان گفت: مرا حدیث کرد فلانی از فلان (وسند را تا به پیغمبر (ص) رسانید) که پیغمبر (ص) فرمود: «ان للشیطان عرشاً بین السماء و الارض اذا اراد بعبد فتنه کشف له عنه» چون ابومحمد این حدیث را بشنید گفت یکبار دیگر اعاده کن! اعاده کرد گریان شد و برخاست و بیرون رفت و چند روز وی را ندیده بعد از آن گفته در ایام غیبت کجا بودی؟ گفت نمازهایی را که از آن زمان گذارده بوده قضای کردم زیرا که شیطان را پرستیده بوده. پس گفت چاره نیست از آنکه به همان موضع که وی را دیده‌ام و سجده کرده‌ام بازگردم و وی را لعنت کنم پس بیرون رفت و دیگر خبر وی نشنیده!

البته این حدیث به طرق خاصه و شیعه نیز وارد شده است چنانکه مرحوم مجلسی در جلد هفتم بحار الانوار و همچنین مرحوم محدث قمی در سفینه البحار و نیز در رجال کشی مضمون حدیث مزبور را با شرح بیشتر از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند و در قرآن نیز در دو آیه ۱۱۲ و ۱۲۱ از سوره انعام چنین می‌فرماید:

و کذلک جعلنا لکل نبی عدواً شیاطین الانس و الجن یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غروراً و لو شاء ربک ما فعلوه فذرهم و ما یفترون... و ان- الشیاطین لیوحدن الی اولیائهم لیجادلواکم و ان اطعتموهم انکم لمشركون.

و همچنین برای پیغمبری دشمنانی از شیطانهای بشری و جنی قرار دادیم که آنها مطالب فریبنده و غرورآمیز را بعضی به بعضی دیگر وحی و القا می‌کنند و اگر خدا می‌خواست جنین نارهایی از آنها سر نمی‌زد آنها را به حال خود بگذار با آنچه که افرا می‌بندند.

به تحقیق شیاطین به دوستان خود و وحی و القاء مصائب می‌کنند... با شما مجادله کنند و اگر شما از آنها اطاعت کنید در این صورت شما از مشرکین محسوب می‌شوید.

۱. نفحات الانس، ص ۲۴۶-۲۴۵.

در مجمع‌البیان از ابن عباس نقل می‌کند که مراد از شیاطین ابلیس و لشکریان اویند و این معنی در روایات اهل بیت هم وارد شده است.

بدیهی است با مطالعه اینگونه روایات و آیات رمز و سرقسمت زیادی از مکاشفات وارده در کتب صوفیه در صورت صحت آنها روشن می‌شود و جای تردید باقی نمی‌ماند که قسمت عمده اینگونه مکاشفات حیرت‌آوری که در کتب صوفیه درباره مشایخ صوفیه نقل شده ناشی از یک نوع انحراف معنوی آنها می‌باشد.

جالب‌تر اینکه عده‌ای از مشایخ اولیه صوفیه در مقام شهود شیطان را نیز دیده‌اند و در این زمینه داستانهای شگفت‌انگیزی در تذکرة الاولیاء دیده می‌شود.

از آن جمله از سهل تستری (یکی از قدسای مشایخ صوفیه) نقل می‌کند که گفت: ابلیس را دیدم در میان قومی به همتش بند کردم چون آن قوم برفند گفتم رها نکنم ترا تا در توحید سخنی نگوئی چون این بگفتم در میان آمد و فصلی بگفت در توحید که اگر عارفان روزگار حاضر بودندی انگشت تعجب در دندان گرفتندی!

و نیز در کتاب نامبرده از شبلی نقل شده که گفت روزی پایم به پی خراب شده فرو رفت و آب بسیار بود دستی دیدم نامحرم که مرا به کنار آورد نگاه کردم آن رانده حق بود (شیطان). گفتم ای ملعون! طریقی تو غرق کردن است نه دست گرفتن این از کجا آوردی گفت آن نامردان را دست زنم که ایشان سزایند.

و نیز می‌نویسد: نقل است که احمد خضرویه با هزار مرید به زیارت بایزید آمد و در میان ایشان دعاها و گفتگوها گذشت و بایزید خاموش شد. احمد به بایزید گفت یا شیخ! ابلیس را دیدم بر سر

---

۱. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۲۳.

کوی تویر دار کرده‌ای. شیخ گفت آری با ما عهد کرده بود گرد بسطام نگرده اکنون یکی را وسوسه کرده است تا در خوف افتاده و شرط‌زدان آن است که پردرگاه پادشاهان بر دارشان کنند.<sup>۱</sup>

و نیز از یکی از بزرگان طریقت (تصوف) نقل می‌کند که گفت: در روم بودم در جمعیت باطنی و حضوری (سکاشفه) ناگاه ابیسی را دیدم که از هوا در افتاد. گفتم ای لعین این چه حالت است و برا چه رسیده است؟ گفت در نیشابور بودم این ساعت محمد بن اسلم در متوضات جنجی بکرد من از بیم خود را اینجا انداختم و زدیگ بود که از پای درآیم.<sup>۲</sup>

در هر حال موضوع کشف و شهود بندریج در میان صوفیه ریشه‌های عمیقتری پیدا کردند و در میان متأخرین آنها روز بروز دانه‌دارتر و بررونی آن افزوده گشت و صوفیه آن را بعنوان عالیترین نتیجه سلوک و منها راه وصول به حقایق و ملاک تمیز حق از باطل سنگر و در محکمی برای خود اتخاذ نمودند.

روی این اصل با وجود اینکه سران صوفیه معتقد بودند که «احوال» یک سلسله حالات غیر اختیاری می‌باشد و بدون نعدوا کسب در طی مقامات و سلوک پرمالک پدید می‌آید با این حال مشایخ و صوفیان متأخر برای اینکه زودتر و بیشتر بتوانند به این حالت و غام سرار آمیز و حیرت‌انگیز راه یابند به انواع وسائل منوسل می‌شدند و الحق هم در این زمینه دست به ابتکارات و اختراعات خوبی زدند. برای این کار از اذکار مخصوص دسته‌جمعی و انفرادی و نعره‌های عاشقانه و مستانه در مراسم وجد و سماع و رقص و بانکوی و حی

۱. همان منبع، ج ۱، ص ۴۱.

۲. ایضاً، ج ۱، ص ۲۱۷.

از بعضی از گیاهان مخدر نیز استفاده‌های شایانی می‌بردند.

البته نباید فراموش کرد که رابطه مخصوص سرید و مرشد و نوع وظائف سرید و آداب تشرف و تلقینات مرشد و توجه مخصوص مرید نسبت به مرشد و قطب و امثال اینها که در میان صوفیان متأخر مرسوم شده هر کدام به نوبه خود در تخیل سریده‌ها و بوجود آوردن حالات مخصوص از قبیل مشاهده بعضی از حالات جالب و رؤیت کرامات قطب و خوابهای فرح‌انگیز و عجیب و غریب تأثیر فوق‌العاده داشته است که امروز اصول روانشناسی جدید و تنویم مغناطیسی و آزمایشات مربوطه پرده از روی آنها برداشته و علل و عوامل آن را بدست داده است. در اینجا بدینست بمنظور تکمیل این بحث چند مورد از مکاشفات صوفیان متأخر را نیز بیاوریم.

۱. در کتاب صفوة الصفا که یکی از مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی شرح حال و کرامات وی را در آن گرد آورده است نقل شده که «بیر محمود» خادم خواجه افضل سراوی (یکی از مریدان شیخ صفی) می‌گوید: وقتی خواجه افضل از اردبیل از خدمت شیخ صفی قصد «سراو» کرد شیخ به او گفت در برابر من سوار شو، خواجه افضل سوار شد و حرکت کردیم چون به نیم فرسنگی اردبیل رسیدیم نگاه کردم دیدم شیخ بزرگ می‌شد و بزرگ می‌شد! به اندازه‌ای که تمام ولایت اردبیل از او پر شد! نعره‌ای زدم و بیخود گردیدم و از اسب در افتادم خواجه افضل از مشاهده این حالت خوشی نیامد و متحیرانه به من نگاه کرد! من آنچه را دیده بودم باز گفتم، گفت ای کور بصر! یعنی شیخ به آن اندازه است که در ولایت اردبیل بگنجد؟ آنچه را دیدی بقدر خودت دیدی!!

۲. باز در همان کتاب درباره یکی از مریدان کار کرده شیخ صفی نقل شده که روزی وی به شیخ گفت در عالم خواب دیده سرآستین

شیخ از عرش بودی تا ثری! شیخ گفت فرزند، این را بقدر حوصله تو به تو نشان داده‌اند.

۳. در جای دیگر کتاب نامبرده از جبرئیل گیلانی نقل می‌کند از برادر خود «پیرمحمد» گفت اول مرتبه‌ای که به خدمت شیخ صفی رسیدم (حالت مکاشفه‌ای بر من دست داد) دیدم پای شیخ به نحت‌الثری و سرش به علین و دوش راست او به کنار کوه قاف و دوش چپش هم به کنار کوه قاف است!! نعره‌ای زدم از خود برفتم بعد از ساعتی شیخ از من سؤال کرد چرا نعره زدی؟! آن صورت که دیده بودم عرض کردم: ۴. جامی در نفحات الانس در شرح حال شیخ ابوالقاسم گرگانی می‌نویسد: وی را حالتی فوی بوده است، در کشف و افهه مریدان آیتی بوده است ظاهر<sup>۲</sup>.

آنگاه از صاحب کشف‌المحجوب نقل می‌کند که وی را و افهه‌ای افتاد و برای حل آن به ملاقات شیخ ابوالقاسم گرگانی رفت و هنگامی به وی رسید که شیخ و افهه وی را با ستونی می‌گفت، صاحب کشف‌المحجوب می‌گوید گفتم اینها شیخ این و افهه من است! گفت ای پسر این سون را خدای تعالی در این ساعت با من ناطق گردانید تا از من این سؤال کرد<sup>۱</sup>. ۵. باز جامی در نفحات می‌نویسد: روزی شیخ ابوسعید و شیخ ابوالقاسم در طوس با هم نشستند بودند بر یک تخت و جمعی درویشان در پیش ایشان ایستاده، بر دل درویشی گذشت که آبا منزلت این دو بزرگ چیست؟ شیخ ابوسعید روی بدان درویش کرد و گفت هر که خواهد که در پادشاه بهم بنیند در یک وقت و یکجای و بر یک تخت درنگر! آن درویش چون این بشنید در هر دو بزرگ نگرست حی‌عالی حجاب از پیش چشم وی برداشت (یعنی حالت مکاشفه بر وی دست

۱. هر سه داستان به نقل از جلوه حق.

۲. نفحات الانس، ص ۳۰۷.



داد) تا صدق سخن شیخ بر دل وی کشف گشت<sup>۱</sup>.

۶. در نفحات ضمن شرح حال محمد غزالی از یکی از اکابر مکاشفه‌ای بدین مضمون نقل می‌کند که وی می‌گوید روزی ناگاه از حس غایب شدم زمین بهناوری را مشاهده کردم که مردم بسیار هر کدام کتاب مجدی در دست گرفته پیش پیغمبر اکرم (ص) ایستاده‌اند در این بین هر کدام از صاحبان مذاهب می‌آمد و عقاید خود به حضرت باز می‌گفت تا آنکه شافعی آمد و حضرت بر او مرحبا گفت! آنگاه ابوحنیفه آمد و از روی کتاب اعتقاد خود را خواند و همچنین بکدیک از اصحاب مذاهب می‌آمدند و هر که عرض مذهب خود می‌کرد وی را پهلوی دیگری می‌نشانند چون همه فارغ شدند (خوب دقت کنید) ناگاه یکی از روافض (شیعیان) آمد و در دست وی جزوی چند جلد نا کرده! و در آن ذکر عقاید باطله ایشان، و قصد کرد که به میان آن حلقه درآید و آن را بر رسول بخواند یکی از غلمان که پیش رسول صلی الله علیه و آله و سلم بودند بیرون آمد وی را زجر و منع کرد! و جزوه‌ها را از دست وی گرفت و پینداخت و وی را براند و اهانت کرد! آنگاه می‌گوید نوبت به من رسید پیش آدم و در دست من کتابی بود مجلد، آواز دادم با رسول الله این کتاب معتقد من و اهل اسلام است! اگر اذن فرمایی بخوانم حضرت فرمود چه کتاب است؟ گفتم کتاب قواعد العقائد است که غزالی تصنیف کرده است و سپس می‌گوید کتاب را بر حضرت خواندم و اثر بشاشت و تبسم در روی مبارک حضرت ظاهر شد و حضرت غزالی را خواست و دست مبارک خود به وی داد<sup>۲</sup>...

۷. از تألیفات محی الدین عربی نیز مکاشفه‌ای به همین مضمون از بعضی از دسته‌های صوفیه نقل شده که وی گفته از جمله خصوصیات

۱. نفحات الانس، ص ۳۰۸.

۲. نفحات الانس، ص ۳۷۳-۳۷۲.



آنها این است که در مکاشفات خود روافض را به صورت «خوك» مشاهده می کنند!!!

محي الدين محمد بن العربي در كتاب معروف خود فتوحات داستانهای زیادی از مکاشفات خود و دیگر مشایخ صوفیه نقل کرده که نمونه ذیل نموداری از چگونگی آنها تواند بود.

۸. محي الدين می گوید: من در عالم مکاشفه تمام انبیاء را از آدم تا محمد صلی الله علیه و آله وسلم مشاهده کردم و خداوند تمام مؤمنین از گذشتگان و آیندگان تا روز قیامت و مراتب و اقدار آنها را به من نشان داد و همچنین مرا بر تمام آنچه بطور اجمال ایمان آورده بودم از عوالم علوی آگاه ساخت و تمام اینها را در عالم مکاشفه مشاهده نمودم ولی این مکاشفه مرا مانع از ایمانم نشد و جمع نمودم بین ایمان و عیان را. منظور وی این است که با وجود اینکه تمام مطالب بر من کشف گردید و هر آنچه از سرع به من رسیده بود آن را بالعیان مشاهده نمودم ولی باز در عمل تبعیت از بغمبر نمودم. آنگاه می گوید این معنی بندرب اتفاق می افتد و چه بسا از بزرگان که پس از کشف و مشاهده آنچه به آن ایمان دارند ترك ایمان گفته و به مقتضای کشف و شهود خود عمل بکنند و سپس اضافه می کند که خداوند مرا به خاتمت امری (اولاد اختصاص داد که هرگز بخاطر من نمی گذاشت!

این بود قسمتی از موارد نشابه مبانی نظری صوفیاء. در نظری و عرفانی یونانی و نوافلاطونی که برای اثبات این منبع و مآخذ جز همان افکار و عقاید فلسفی و عرفانی که از قرن دوم هجری به مسلمانان انتقال یافته بود نمی توان یافت. اکنون باید به اصل مطلب برگردیم و مضالعه حید را درباره

چگونگی رابطه تصوف و عقاید نظری و عرفانی یونانی و نوافلاطونی تعقیب نموده و قرائن و شواهد دیگری را در لابلای حوادث و جریانات قرن سوم هجری که مقارن با نهضت نوین تصوف و پیدایش مبانی عرفانی و نظری آن می باشد بررسی و جستجو کنیم.

### چرا عقاید تصوف زیر پرده رفت؟

در میان جنبشهای تازه‌ای که از قرن سوم هجری در تصوف روی داد چند نکته و موضوع تاریخی از نظر بحث ما در خور مطالعه و دقت است.

از آن جمله اینکه می بینیم از این تاریخ به بعد مشایخ و سران صوفیه زبان رموز و تعبیرات اسرارآمیزی در گفته ها و کلمات خود به کار برده و عقاید و افکار و مبانی خود را با اشاره و رموز و اصطلاحات مخصوصی بیان کرده اند و عقاید جدید از قبیل وحدت وجود و عشق به خدا و کشف و شهود و وجد و امثال آن را بعنوان اسرار کتمان و پرده بونی شده و سران اولیه سعی داشته اند که آنها از نامحرمان مکتوم بماند مخصوصاً به مریدان و صوفیان تازه کار توصیه می شد که از افشاء اینگونه اسرار خودداری کنند.

شیخ عطار در تذکرة الاولیاء از یکی از بزرگان صوفیه نقل می کند که وی می گوید: شبی که حسین بن منصور حلاج را به دار آویخته بودند تا روز زیر آن دار بودم چون روز شد صدائی شنیدم که می گفت: او را اطلاع دادیم بر سیری از اسرار خود پس کسی که سرملوك فاش کند سزای او این است.

و نیز قریب به این عبارت را از شبلی هم نقل می کند و در جای دیگر می نویسد: جنید وی را ملامت کرد و گفت: و من ای پسر منصور در کلام تو فضولی بسیار می بینم.

جاسی در نفحات الانس می‌نویسد: آنچه وی را (حلاج) افتاد به‌دعای استاد وی بود عمرو بن عثمان مکی که جزوه‌کی تصنیف کرده بود در توحید و علم صوفیان! وی آنها را پنهان برگرفت و آشکارا کرد و با خلق نمود سخن باریک بود! درنیافتند بر وی منکر شدند و بی‌جور ساختند. وی (عمرو بن عثمان) برحلاج نفرین کرد و گفت الهی کسی بر او گمار که دست و پای او ببرد و چشم برکند و بردار کند و آن همه واقع شد به‌دعای استاد وی<sup>۱</sup>.

باز در جای دیگر از جنید نقل می‌کند که «ما این علم (اسرار تصوف) را در سردابها و خانه‌ها می‌گفتم پنهان».

از اینگونه فضایا و گفته‌ها معلوم می‌شود که تا چه اندازه سران صوفیه (پس از قرن سوم) در کتمان اسرار و عقاید خود می‌کوشیده و از افشاء و نقل سایرین نیز جلوگیری بعمل می‌آورده‌اند؟

خلاصه جریان همانطور بوده که مثنوی می‌گوید:

بر لبش قفل است و بردل رازها      لب خموش و دل دراز آوازه  
عارفان که جام حق نوشیده‌اند      رازها دانسته و نوشیده‌اند  
هر که را اسرار حق آسوخستند      مهر کردند و دهنش دوختند

البته این موضوع اختصاص به صوفیان قرن سوم به بعد دارد و قبل از آن نظر به اینکه خبری از این اسرار و عقاید نونهور در میان نبود لذا صوفیان اولیه و مشایخ قرن دوم نه تعبیرات مرموز داشتند و نه اسرار می‌گو! چنانکه در میان گفته‌ها و کلماتی که از آنان درباره صوفی‌دستی نقل شده چیزی از اینگونه «نهفتنیها» دیده نمی‌شود.

و از طرفی هم اگر اینگونه عقاید و اسرار اختصاصی صوفیه نه

۱. نفحات الانس، ص ۱۵۱.

۲. همان منبع، ص ۲۳ و نیز در تذکرة الاولیاء درباره جنید می‌آید: «... و من اولین کسی بود که عام اشارت منتشر کرد».

موجب امتیاز آنها بود، از جمله عقاید و تعالیم اسلامی بود و از قرآن و سنت اخذ شده بود پس چرا در میان عموم مسلمین و در مقابل علماء و محدثین مخصوصاً ائمه اهل بیت (ع) که در آن عصر در قید حیات بودند تنها آنها به چنین عقاید و اسرار اختصاص و امتیاز یافتند؟!

اصولاً ناید دید که چرا سرسلسله جنبانان صوفیگری و آنهایی که حامل این اسرار و عقاید بودند مورد اعتراض و طرد و تکفیر واقع شدند!

اگر آنها پیرو عقاید تشیع بودند چرا ائمه اهل بیت علیهم السلام آنها را از خود طرد و حتی آنها را لعن نمودند؟ (چنانکه بحث مستروح آن در فصل جداگانه‌ای خواهد آمد) و اگر عقاید اهل تسنن را داشتند پس چرا محدثین و علماء اهل سنت آن عصر زبان به نکوهش و تکفیر آنها گشودند و آنها را بدعتگذار و زندیق<sup>۱</sup> نامیدند و فتوای اعدام حلاج را دادند؟!

پرواضح است که این جریانات علتی جز این نداشت که از قرن سوم عقاید نازه و بیسابقه‌ای در تصوف پیدا شده و سران صوفیه افکار و آراء نوظهوری اتخاذ نموده بودند که در نظر عامه و خاصه خارج از عقاید و تعالیم اسلامی محسوب می‌شد و روی این اصل علماء و فقهاء و محدثین زبان به اعتراض گشوده عقاید صوفیان را بدعت و کفری شمردند و آنها هم ناگزیر برای حفظ ارتباط مسلک خود با اسلام مبادرت به پرده‌پوشی و کتمان نموده و در بیان مقاصد و افکار خود به تعبیرات اسرارآمیز و اصطلاحات رموز متوسل می‌شدند.

این عقاید و آراء و رموز و اصطلاحات که از اسرار اختصاصی

۱. به تذکرة الاولیاء، ص ۱۲۱، از جلد اول و ص ۶ از جلد دوم مراجعه شود.  
باید دانست زندیق در اصطلاح آن عصر به کسانی گفته می‌شد که پیرو عقاید غیر اسلامی بودند.

صوفیه شده بود عبارت از همان مطالبی بود که براساس وحدت وجود و عشق به خدا و کشف و شهود و کرامات و وجد و حال و مقامات و نظائر اینها که در قرن سوم در اثر نفوذ عقاید و نظریات عرفانی و فلسفی یونان و نوافلاطونیان در میان مسلمین انتشار یافت در تصوف بدید آمده بود.

### مساعی صوفیه در تطبیق تصوف با اسلام

یکی دیگر از نکاتی که در مطالعه حالات مشایخ اولیه صوفیه و بررسی رابطه تصوف با اسلام جلب توجه می کند این است که مشاعده می شود از قرن سوم هجری به بعد جنبشی تازه ای در تصوف به منظور تطبیق عقاید و آداب و مبانی صوفیگی با موازین اسلامی پیدایش و عده ای از بزرگان و نویسندگان صوفیه در این زمینه کوشش فراوان نموده اند و خواسته اند با یک سلسله توجیهات حتی الامکان ساره ای از مبانی و نظریات و رسوم اختصاصی تصوف را با ظواهر بعضی از آیات قرآن مجید و احادیث توفیق بدهند و تضاد فیما بین را از میان ببرند.

و برای این منظور باب وسیعی برای تأویل آیات و تعالیم اسلامی باز کرده و آنها را برطبق عقاید و خواسته های مسلکی خود تأویل و توجیه نموده اند.

چنانچه کتاب *اللمع فی التصوف* را در این باره می توان بعنوان نمونه در نظر گرفت. این کتاب که ظاهراً قدیمترین کتابی است که صوفیان متقدم باقی مانده است در قرن چهارم هجری به همین سبب یعنی برای توجیه مسائل مربوط به صوفیگری و تطبیق تصوف با اسلام نگارش یافته است.

مؤلف این کتاب شیخ ابونصر سراج از صوفیان نسبی مسمول و مشرّع می باشد که خدمت عزیزی از این راه به صوفیان و مسدک تصوف

نموده است.

نامبرده در کتاب خود عقاید و آداب و مسائل مربوط به تصوف را به ترتیب مطرح نموده و با منطق شرع نا آنجا که توانسته است آنها را توجیه و در هر مورد با استشهاد از چند آیه و چند حدیث موضوع را با موازین شرعی تطبیق نموده و به همه آن مطالب رنگ اسلامی زده است و خود در مقدمه کتاب به این موضوع اشاره و اعتراف نموده که منظور وی از تألیف آن همان تطبیق و طرفداری از تصوف بوده است<sup>۱</sup>.

نمونه‌های دیگر این موضوع را می‌توان در کلمات و داستانهای که از مشایخ و سران اولیه صوفیه در کتب صوفیه منقول است مطالعه کرد و ما مواردی از آنها را در ذیل نقل خواهیم کرد اکنون باید دید علت و منشأ این جنبش و این همه مساعی چه بوده است؟

پیداست که علت و منشأ اصلی این موضوع را نیز باید در چگونگی عقاید و رسوم و آراء صوفیگری و همچنین رابطه آن با عقاید و تعالیم معهوده از اسلام جستجو کرد، زیرا ناگفته پیداست که تمام این تطبیقها و تأویلهای و توجیهات برای از میان بردن تضاد و مخالفتی بود که بین اصول و مبانی تصوف و موازین و تعالیم اسلامی در نظر دانشمندان و افکار عمومی متشرعین و مسلمانان انعکاس یافته بود و جهت آن هم جز این نبود که اصول و مبانی تصوف در نظر آنها تازگی داشت و مطالبی کاملاً نوظهور و بی سابقه جلوه می نمود مخصوصاً که می دیدند اینگونه مطالب و مبانی از جاهای دیگر و از منابع غیر اسلامی در میان مسلمین انتشار می یابد خلاصه مطلب آنکه بوجه اصول و مبانی و مسائل مستحدثه تصوف و تطبیق آنها با موازین شرعی و تأویل آیات و احادیث و تعالیم اسلامی از جمله چیزهایی

---

۱. به الله فی النصف، ص ۵ مراجعه شود.

می باشد که پس از انتشار عقاید ملل دیگر مخصوصاً آراء فلسفی و عرفانی پدید آمده و در اثر نفوذ آن عقاید و آراء در تصوف و سوء انعکاسی آن از طرف مشایخ و سران صوفیه صورت گرفته است.

البته بعدها موضوع تطبیق و توجیه در تصوف بیشتر مورد احتیاج واقع شد و از این رو بنا به مقتضیات زمان و میزان احتیاج، دامنه آن را وسیعتر و نیز باب تأویل را به بیشتر عقاید و تعالیم اسلام گسترش دادند.

در اینجا ذکر این نکته لازم است که توجیه مبانی و مسائل صوفیگری و تطبیق آن با تعالیم اسلام بیشتر از طرف صوفیان متشرع از قبیل شیخ ابونصر سراج و محمد غزالی و یا از طرف صوفیانی که برای تحکیم موقعیت خود و حفظ رابطه تصوف با اسلام حفظ خواهر شرع را ضروری تشخیص می دادند انجام می گرفت چنانکه تأویلات عرفانی و ذوقی آیات و تعالیم اسلامی بیشتر از صرف صوفیانی صورت می گرفت که در ابراز عقاید صوفیانه خود آزادانه تر و بی پروانه بوده و یا در دوره های رونق تصوف می زیسته اند.

و همینها هستند که اسرار صوفیه را آشکار نموده و کلمات تنبی از قبیل آنچه از بایزید بسطامی و شبلی و حلاج نقل شده (و ما در سابق قسمتی از آن را نقل نمودیم) و در اصطلاح «سطحیات» نامیده می شود به زبان رانده اند در صورتی که عده ای دیگر از مشایخ صوفیان در مقام تطبیق و توفیق طریقت صوفیگری با شریعت اسلامی از آن دفاع نموده و کلمات آنان را تأویل و توجیه نموده اند چنانکه سراج ابونصر سراج در کتاب *اللمع فی التصوف* نقل می کند که جناب اعدائ کتابی در تفسیر سطحیات بایزید بسطامی برداشته و آنها را توجیه کرده است.

اینک بعنوان نمونه چند مورد از «تطبیقات» مشایخ اولیه

صوفیه را در اینجا می‌آوریم.

۱. آیاتی را که در آن کلمه «مقام» آمده به «مقامات» اصطلاحی که برای خود در سیر وسلوک قائلند تطبیق کرده‌اند مانند آیه ما من الااله مقام معلوم.<sup>۱</sup>

۲. درباره فقر اصطلاحی خود که آن را شعار مسلک صوفیگری می‌دانند به یک سلسله روایات از قبیل «الفقر فخری» و «الفقر عزلا هله» و نیز به آیه یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی الحمید تمسک نموده و با شعار خود تطبیق نموده‌اند.<sup>۲</sup>

۳. درباره مرقع پوشی که سابقاً از جمله ممیزات ظاهری صوفیان بود از حسن بصری نقل می‌کنند که عده‌ای از اصحاب جامه‌های وصیه‌دار و (مرقع) می‌پوشیدند و صوفیه هم بمنظور تشبه مرقع‌پوشی را زی خود قرار دادند.<sup>۳</sup>

۴. در زمینه عقیده به محبت و عشق به آیاتی که در آنها محبت به خدا ذکر شده و همچنین به حدیث قدسی معروف استشهاد نموده و آنها را بر عقیده خود در عشق تطبیق نموده‌اند و چند روایت دیگر را نیز که هیچکدام سند صحیحی ندارند در مورد عشق نقل کرده‌اند.<sup>۴</sup>

در کتاب اللمع فی التصوف نقل می‌کنند که از این جنید پرسیدند محبت چیست؟ گفت دخول صفات محبوب و جایگزین شدن آن بر صفات و حالات محب (عاشق) و این به همان معنی است که (در حدیث قدسی) گردید: وقتی که بنده را دوست داشتم من از برای او چشم

۱. اللمع فی التصوف، ص ۴۴.

۲. کشف المحجوب، ص ۱۵-۱۶.

۳. کشف المحجوب، ص ۲۳۵.

۴. اللمع فی التصوف، ص ۵۸.

۵. طرائق، ج ۱، ص ۲۰۶.



بینا و گوش شنوا و دست فعال او می شوم<sup>۱</sup>.

۵. درباره «حال شوق» که آن را یکی از حالات اصطلاحی خود می شمارند دعائی از پیغمبر اکرم (ص) می آورند که اللهم انی اسئلك لذة النظر الی وجهك والشوق الی لقائك<sup>۲</sup>.

۶. آیاتی از قبیل ان فی ذلک لذكری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید و «شاهد و مشهود» را با عقیده کشف و شهود آنطوری که در سابق گذشت تطبیق می نمایند<sup>۳</sup>.

در کتاب کشف المحجوب از ابوالعباس بن عطا (یکی از صوفیان متقدم) نقل می کنند که وی در تفسیر آیه ان الذین قالوا ربنا الله ثم استغسوا... گوید: یعنی قالوا ربنا بالمجاهدة ثم استغسوا علی بساط المشاهدة<sup>۴</sup> و نیز به روایت این عباس تمسک می کنند که وی نقل می کند پیغمبر اکرم (ص) گفت: شب معراج حق را بدیدم<sup>۵</sup>.

۷. درباره عقیده وحدت وجود نیز آثانی از قبیل والله المشرق والمغرب فانما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم. و آیه نور را می آورند.

۸. هجویری در کشف المحجوب پس از بیان معنی «سکر» و «صحو» به اصطلاح صوفیه دو آیه از آیات کریمه قرآن را بر آن دو اصطلاح تفسیر کرده می نویسد: چنانکه داود اندر حال «صحو» بود و فعلی از وی بوجود آمد که خداوند تعالی فعل وی را بدو اضافت کرد و گفت و قتل داود جالوت و پیامبر (ص) اندر حال «سکر» بود! فعلی از وی بوجود آمد که خداوند تعالی فعل وی را به خود اضافت کرد و شد

۱. اللمع فی التصوف، ص ۵۹.

۲. همان منبع، ص ۶۳.

۳. ایضاً، ص ۶۱.

۴. کشف المحجوب، ص ۵۸.

۵. ایضاً، ص ۲۵۹.



حج نکردی! باز گرد و بدین صفت حجتی بکن تا به مقام ابراهیم برسی<sup>۱</sup>،  
 ۲. باز نامبرده در کتاب مذکور دربارهٔ صوم وصال که پیغمبر  
 اکرم (ص) از آن نهی فرموده و در اسلام محرم شمرده شده ولی مشایخ  
 صوفیه آن را یکی از ریاضات خود قرار داده‌اند نقل می‌کند که: ...  
 پس ارباب مجاهدت (مشایخ اولیه صوفیه) گفتند که این نهی شقیق  
 است نه نهی تحریم و گروهی گفتند که خلاف سنت باشد وصال کردن  
 اما به حقیقت وصال خود محال بود! زانچه چون روز بگذشت شب روزه  
 نباشد و چون عقد روزه به شب بندد وصال نباشد آنگاه از سهل‌بزم  
 عبدالله تستری حکایت می‌کند که چون ماه رمضان بودی نا عبدالمجید  
 طعام نخوردی<sup>۲</sup>.

۳. در سابق از محی الدین عربی نقل کرده‌ام که وی در مورد  
 آیه ما منعک اذ رایتهم ضلوا الا تتبعن امری گفته، منظور از عذاب  
 نمودن موسی بر برادرش هارون این بود که چرا نکذاشتی او را از راه  
 بیرستند و مانع آنها شدی؟!<sup>۳</sup>

۴. می‌گویند: روح القدس که در مریم دمید و او را آسمان نمود.  
 همان صورت فکریه مریم بود که آن وقت از دل و درون او بیرون آمد  
 و آن دمید و سخن گفتنها را بجا آورد و غایب شد و پس از چند ساعت  
 همان بود که مراد شد و ماند و نامش عیسی شد<sup>۴</sup>.

۵. می‌گویند: ملکی که برای پیغمبران (ص) وحی می‌آورد.  
 همان صورت فکریه پیغمبران بوده، موسی با صورت فکریه دیونیسوس  
 همکلام می‌شد کوه‌طور صورت دل و خال موسی است و ...  
 خواهش تجسم صورت فکر است<sup>۵</sup>.

۱. کشف المحجوب، ص ۲۵۵.

۲. همان منبع، ص ۲۵۱.

۳ و ۴. استخواننامه، ص ۲۰۱-۲۰۰.

۶. می‌گویند: آیه لن ترانی یعنی تا کوه طور جسم تو و خود بینی تو بر سر پاست مرا نمی‌بینی والا همیشه نمایانتر از هر چیزم خودی را بگذار تا مرا ببینی<sup>۱</sup>.

۷. می‌گویند: تورات موسی (ع) و هر کتاب آسمانی کلام ظاهر شده صورت فکر است غیر ظاهر نشده که باطن است تا هفت و هفتاد بطن و کوه حراء محمد (ص) همان سینه و دل مخروطی اوست و جبرئیل پیام آور صورت فکریه اوست<sup>۲</sup>.

## نقش افکار عرفانی ایران در تصوف اسلامی

با اطلاعات و مدارکی که ما اکنون از تاریخ تصوف در اختیار داریم مشکل بتوان این مطلب را به تبیین رسابد نه افکار عرفانی و مبادی تصوف ایران باستان در بیداری و بنیان‌گیری افکار صوفیانه در اسلام بطور مستقیم مؤثر بوده است.

گرچه مشابهات و مناسبات زیادی در مبانی و بسیاری از خصوصیات بین افکار صوفیانه ایران باستان و تصوف اسلامی مشاهده می‌شود<sup>۱</sup> ولی پیدا کردن چگونگی ارتباط حلقات این سلسله بنهم پیوسته و مشتبه که احتیاج به مدارک بیشتری دارد که متأسفانه نسبت به این مدارک ابهام خاصی در تاریخ تدوین شده به چشم می‌خورد.

با وجود این ابهام و اشکال اگر ما نتوانیم میزان تأثیر افکار عرفانی ایران باستان را در تکوین تصوف اسلامی بدست آوریم از این جهت تردیدی نیست که تصوف خاص ایرانی در شکل‌گیری و رشد و نمو و تحولات بعدی تصوف اسلامی اثر شایانی داشته و از حد مؤثر بشمار می‌رود.

از بررسی جهت ارتباط افکار صوفیانه ایرانی و اسلامی چنین

---

۱. به فصل «سیر تصوف در ایران باستان» از فصول اول و دوم همین کتاب مراجعه شود.

معلوم می‌شود که تصوف ویژه ایرانی به دو صورت در گسترش و رشد کمی و کیفی تصوف به اصطلاح اسلامی مؤثر بوده است.

#### ۱. بطور غیر مستقیم

همانطوری که در مباحث گذشته بیان گردید مکتب فلسفی و عرفانی نوافلاطونی بر اثر یک سلسله تماسهای فکری نزدیک با افکار عرفانی فلاسفه اشراق و عرفای ایرانی بهره و توشه فراوانی برده و فلاسفه افلاطونیان جدید در پی ریزی عقاید فلسفی و مبانی عرفانی نوین خود استفاده شایانی از افکار فلاسفه ایرانی برده بودند.

مؤسس مکتب نوافلاطونی در سفری که بنابه اجبار و ضرورت به ایران نموده بود در مدت اقامت و توقف خود در ایران مبانی فلسفی و عرفانی فلاسفه و عرفای ایرانی را فرا گرفته و افکار جدید را هنگام مراجعت به اسکندریه به اربغان برده و از مزج آن با افکار افلاطون (یونانی) اساس مکتب جدیدی را در فلسفه و عرفان پی ریزی کرده بود.

ملاحظه میزان نفوذی که مکتب نوافلاطونی در بدایش و مخصوصاً در شکل‌گیری و تحولات تصوف اسلامی داشته بطور ضمنی چگونگی نفوذ غیرمستقیم افکار عرفانی ایران باستان را در تصوف اسلامی به ثبوت می‌رساند.

#### ۲. تصوف اسلامی در دامن عرفای ایرانی

این مطلب در خور کمال دقت و توجه است که جمعی از سران اولیه صوفیه و عرفا و مشایخ صوفیان دوره نهضت و گسترش تصوف، ایرانی بوده و ایرانیانی چون ابراهیم ادhem و بسایزید بسطامی و سهل نستری و سهروردی در صورت‌پردازی تصوف اسلامی سهم بزرگی داشته‌اند.

در حقیقت باید گفت تصوف به اصطلاح اسلامی از آن هنگام که

به دامن عرفا و صوفیان ایرانی افتاد بصورت روشنتر و سریعتری تحول و گسترش کیفی یافت و صوفیان ایرانی با سوابق فکری و کشش خاص عرفانی، تصوف را از حال بساطت به اوج عوالم دقیق و پر از اسرار عرفانی ارتقا دادند و بجای روش صوفیانه تند و خشن ریاضت و زهد افکار و حالات و مقامات معنوی دقیقی را پایه‌گذاری نمودند و جمعی چون شهاب‌الدین سهروردی با بنیانگذاری مکتب جدید عرفانی فلسفه و عرفان اشراق ایران باستان را در تصوف زنده کردند.

نفوذ فکری صوفیان ایرانی در تحولات عرفانی نصوف اسلامی بقدری روشن و در عین حال جالب است که عده‌ای از نویسندگان به اصطلاح ناسیونالیست ما معتقدند.

عده‌ای از عرفای ایرانی در احیای افکار عرفانی اصیل ایرانی پاپای جنگجویان سنجشور ایرانی که با سلاح گرم در برابر نفوذ و قدرت نظامی و سیاسی مسلمین پیام کردند آنچه که شرط و زامنه حفظ ملیت!! بود انجام دادند!

اگر سربازان جنگجوی ایرانی نتوانستند با شمشیر از حدود اراضی و استقلال سیاسی ایران دفاع نمایند اینان نتوانستند با قدر فکری و ابتکار خاصی مکتب عرفان و تصوف اصیل ایرانی را بعنوان مظهر سنن ملی! تجدید و احیا نموده و از حدود فکری و علمی و اصالت دانستن معنوی ایرانی پهرمانانه دفاع و حراست نمایند.

گرچه این مطلب با چنین اغراق تعصب‌آمیزی دور از حقیقت و سخنی به‌گزار محسوب می‌شود ولی جای تردید نیست که فکر ایرانی در گسترش کیفی تصوف و تحولات عرفانی و نظری آن بی‌اثر نبوده است.

چنانکه این حقیقت نیز قابل انکار نیست که عده‌ای از مانوئیان

---

۱. به مقدمه چاپ جدید کتاب نفحات الانس جاسی مراجعه شود.

و مزدکیان پس از اختلاط با مسلمین برای آنکه از مصونیت کامل بهره‌مند باشند در ظاهر به سلک صوفیان درآمد و به نام تصوف معتقدات خود را حفظ نمودند.

مؤلف کتاب *دیاض السیاحه* که خود از سران صوفیه قرن اخیر بشمار می‌رود در این باره می‌نویسد: اکنون جمعی از پیروان او (مزدک) بر این اعتقاد در ایران و سایر بلدان در کسوت مسلمانان پنهان و اکثر ایشان خود را درزی درویشان و صوفیان جلوه داده و نام وارستگی و لاقیدی بر خود نهاده و خویشتن را بهتر اهل عالم و زبده اولاد بنی آدم می‌خوانند و خود را برتر از انبیای عظام و اولیای گرام می‌دانند.

وی پس از این گفتار این بیت شعر را نقل نموده:

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز

ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست

سپس می‌نویسد: فقیر را مکرر به این طایفه اتفاق صحبت افتاده

و زبان بر اعتقادات خویش گشاده‌اند چنانکه وقتی از اوقات با یکی از این طائفه ملاقات اتفاق افتاد گفت مردی زنی را معین نمودن و از دیگران منع کردن و محارم را بر خود حرام گردانیدن بنابر عادت و رسوم ملت است و کسی که گوید که عقل بر تصرف محارم تجویز نمی‌کند از خرد بیگانه است و هر که را عقل نیست دیوانه است!!

در دوران خلافت بنی‌العباس نیز محدودیتها و تضيیقاتی که در

مورد افلیتهای غیرمسلمان از طرف حکام و خلفا بعمل می‌آمد بسیاری از مانویان را بر آن داشت که برای حفظ جان و فرار از عنوان موهون و منفور مانویت به دامن تصوف پناه ببرند و در کسوت صوفیان موجودیت خود را حفاظت نمایند.



پرواضح است که چنین اختلاط سری و تداخل مرموزانه تا چه  
مقدار در نفوذ افکار مانی و مزدک در روش صوفیانه هم‌مسلمان این  
چنین افراد ماسک‌زده مؤثر می‌توانست باشد.



## بخش پنجم

# تحولات و ادوار تصوف و عرفان پس از قرن سوم و چهارم هجری

بدنبال نهضت علمی جنید برای تدوین آراء و عقاید تصوف و تبریہ صوفیان و توجیه شرعی مذهب تصوف تألیفات متعددی از مشایخ صوفیه عرضه گردید که در قسمت پایانی فصل گذشته با یکی از معروفترین آنها به نام *اللمع فی التصوف* آشنا شدیم.

ولی ابونصر سراج ننہا صوفی و عارفی نبود که با تألیف کتاب *اللمع* راه چند را دنبال و تکمیل نمود ابوطالب مکی نیز از عارفان قرن چهارم به تألیف کتاب *قوة القلوب* دست یازید و یکی دیگر از مفسران اصیل و مدینه عرفان و تصوف را در اخبار برومندگان این راه نهاد.

ابوعلی حسن بن علی بن محمد بن اسحاق معروف به ابوعلی دقاق از صوفیان اواخر قرن چهارم است که دست ارادت پدشاهن ابراهیم بن محمد نصرآبادی داد که پیر خراسان و دست برآمده اواخر سبلی بود و چون در سال ۳۶۹ در مجاورت مکه وفات یافت حقیقه و جانشین وی گردید.

ابوعلی دقاق که استاد ابوالقاسم عبدالکریم بن عوازن معروف

به‌قشیری بود روشی چون بایزید بسطامی و جنید و شبلی داشت و همچنانکه او را علوم ظاهر و طریق زهد سیراب نکرده بود و ارادت و روش خانقاه هم او را اقناع نمی‌کرد و پیوسته زیادت و فزونی طلب می‌کرد<sup>۱</sup>.

وی از صوفیان نیشابور و جامع شریعت و طریقت بشمار می‌رفت و واعظ و مفسر قرآن نیز بود و ازبس در مناجات‌ها می‌گریسته او را شیخ نوحه‌گر لقب دادند وی در سال ۴۰۵ یا ۴۱۲ درگذشته است<sup>۲</sup>. در عداد صوفیان قرن چهارم باید از ابوبکر ابراهیم بخاری مؤلف کتاب التعرف لمذهب التصوف و ابوعبدالرحمن سلمی که اولی متوفای ۳۹۵ و دومی متوفای ۴۱۲ است نام برد.

### رونق تصوف و عرفان در فارس و خراسان

از اواخر قرن چهارم تصوف و عرفان از بغداد به فارس و خراسان انتقال یافت و صوفیان و عرفای مشهوری در دو منطقه شرق و جنوب ایران آوازه بلندی یافتند.

در فارس مشهورترین آنان ابوعبدالله محمد بن خفیف شیرازی بود که به‌شیخ کبیر شهرت داشت وی دارای تألیفات و مریدان زیاد بود و به‌او کرامات فراوان نسبت می‌داده‌اند و در رعایت شریعت نیز اهتمام تمام داشته است تاریخ وفات وی را به سال ۳۷۲ هجری دانسته‌اند.

پس از وی شیخ ابواسحاق کازرونی مذهب تصوف را در فارس به‌پا داشت و به‌شیخ مرشد شهرت یافت و احوال و مقامات وی در

۱. مقدمه رساله قشیری، ص ۲۷.

۲. آشنائی با علوم اسلامی، از شهید مطهری، ص ۲۱۳، و مقدمه رساله قشیری ص ۲۹.

کتابی به نام **فردوسی المرشدیه** گردآوری شده است.

ابن باکویه شیرازی که معروف به باباکوهی بسود از دست پروردگان شیخ مرشد بوده است و وی با شیخ ابوسعید ابوالخیر نیز دیدار و گفتگو داشته است.<sup>۱</sup>

در خراسان نیز پس از ابوعلی دقاق دو صوفی نامدار به عرفان و تصوف رونق فراوان بخشیدند و خود شهرهٔ تاریخ گشتند.

یکی از آن دو شیخ ابوسعید ابوالخیر بود که از مشهورترین صوفیان و باحالت‌ترین عارفان اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری است و به سال ۴۴۰ درگذشته است.

از وی پرسیدند تصوف چیست گفت تصوف آن است که آنچه در سر داری بنهی و آنچه که در دست داری بدهی و از آنچه بر تو آید بجهی.

شرح حالات و کرامات وی را در کتاب **امرداد التوحید بطور مبسوط** آورده‌اند.

وی در روزگار محمود و مسعود غزنوی می‌زیسته است و مریدان فراوان داشته است و آواره او بسیاری از عارفان و فلاسفه را به دربارش کشانید و از آن جمله حکیم معروف شیخ ابوعلی سنائی وی ملاقات و خلوت نمود و گویند چون آن دو از خلوت برون آمدند حکیم دربارهٔ صوفی گفت که هرچه من با علم بدست آورده‌ام او دیده است و صوفی هم دربارهٔ حکیم گفت آنچه که من دیده‌ام او بعلم بدست آورده است.

شیخ ابوسعید که پیر میهنه لقب گرفته بود در وجد و ریاض و سماع و سخنان حاد عرفانی همواره راه افراط می‌بمود. بگونه‌ای که نه تنها موجب خشم فقها و تکفیر آنان گردید بلکه عارفان و صوفیانی

۱. ادب میراث صوفیه، ص ۵۹.

۲. امرداد التوحید، ص ۱۵۹.

چون قشیری را نیز بر مخالفت برانگیخت و وی بسط حال ابوسعید را د معاش و مجالس سماع ناخوش می داشت گرچه به روایت محمد بن منو در اسرار القو حید آخر الامر به سبب اشراف ابوسعید بر واقعات و خواطر از آن انکار بازگرائید و به شیخ گروید و در مجالس وی نیز حاضر شد.

ولی قشیری در کتاب خود نه در تراجم احوال مشایخ صوفیه و نه در بیان پیران معاصر خود نامی از ابوسعید نیاورده است و این امر می تواند نشانه عدم اعتقاد وی به پیر میهنه باشد.

ابوسعید ابوالخیر چنان به وجد و سماع اشتیاق داشت که مریدان را توصیه کرده بود که هرگاه صدای اذان را شنیدند نیز از رقص و سماع خویش باز نمانند. می گویند وی برخی از مریدانش را از سفر حج نیز باز می داشته است.<sup>۱</sup>

گسترش تصوف در خراسان بیشتر مرهون نفوذ فوق العاده پیر میهنه و کثرت مریدان و دست پرورده های وی بوده است.

شهر نیشابور که مقارن رونق گرفتن تصوف در خراسان یکی از مراکز علمی و دینی بزرگ جهان بشمار می رفت و همچون بغداد و بخارا حائز اهمیت فراوان بوده است صوفی معروف ابوالقاسم قشیری را بسوی خود کشانید و وی که وارث ابوعلی دقاق بود در این شهر رحل اقامت افکند. وی را از صوفیان معتدل و پایبند شریعت شمرده اند. و از تألیفات او است *ذو القلوب و لطائف الاشارات و ترقیب الطریقه* و رساله قشیری که بصورت پیام گونه ای است که قشیری آن را به صوفیان شهرهای دور و نزدیک مسلمان نشین فرستاده است.

شروع این رساله بنا به روایت مقدمه رساله در سال ۴۳۷ و پایان آن در اوائل سال ۴۳۸ بوده است و انگیزه قشیری در نوشتن این رساله آن بوده است که صوفیان را از فساد در طریقت و انحراف از

۱. الاذنی میراث صوفیه، ص ۶۸.

تصوف واقعی باز بدارد و صوفی نمایان و مدعیان دوراز حقیقت را افشا نماید.

قشیری در این رساله که مهمترین اثر جاوید او است عقاید صوفیان را در زمینه توحید و صفات بیان می‌کند و سپس به شرح حال و نقل اقوال مشایخ صوفیه می‌پردازد و در این باب از معاصرانش نیز نام می‌برد و در این مقال در عین اختصار دقت قابل توجهی بکار می‌برد.

آنگاه شرح مصطلحات و تعابیر صوفیان را می‌آورد و در حدود پنجاه اصطلاح را در این باب تفسیر می‌کند و سپس به ذکر احوال و مقامات می‌پردازد ولی آن دو را از یکدیگر جدا نمی‌نماید.

قشیری در رساله خود کرامات و خوابهای صوفیان را نیز نقل می‌کند و در زمینه احوال صوفیان به هنگام مردن حکایت‌های شگفت‌انگیز و افسانه‌واری باز گو می‌کند که جواز طریق مذهب اشعری که تخلف معنول از علت را روا می‌شمارد قابل توجیه نیست.

قشیری از جمله صوفیانی است که تقید به ظواهر شرع را لازم می‌شمارد ولی در فروع پیروی از مذهب خاص را الزامی نمی‌داند و به بریدان توصیه می‌کند که فروع را همچون سلوک از سران و مشایخ خود بیاموزند.

وی سماع را جایز می‌دانسته و خاتقاهی در نیشابور داشته و به تسلیم بی‌چون و چرای مرید در برابر او امر شیخ برای رسدن به منازل سلوک تأکید می‌کرده است.

نفوذ قشیری در تصوف و پرورش صوفیان تا آن حد بود که سالها شاگردانش مسلک او را زنده نگه‌داشته و طریقه قشیری را در تصوف بنیان نهادند و این طریقه تا قرون اخیر در هندوستان پیروانی داشته است.

قشیری برخلاف بسیاری از صوفیان در کوران حوادث زمان خویش قرار داشت و با رویدادهای زمان در می آمیخت هنگامیکه جمال الدین هبة الله محمد معروف به موفق که عنوان ریاست مذهب شافعیه را داشت به سال ۴۴۰ هجری درگذشت ابوالقاسم قشیری د نشانیدن فرزند جوان هفده ساله وی به نام ابوسهل محمد بن موفق بجای پدر علی رغم وجود مشایخ و فقهای بزرگ مذهب معاضدت و اصرار نمود و بنابر توصیه وی طغرل بک ابوسهل را جمال الدین لقب داد همین امر موجب خشم جمعی و بروز فتنه عظیمی گردید و پای قشیری به این ماجرای سیاسی کشانده شد و ناگزیر با علمای زمان خود در آویخت و پیام در رد منکرین اشعری فرستاد و سرانجام حمایت قشیری از مذهب اشعری موجب خشم مردم نیشابور و هجوم به خانه وی گردید و قشیری زندانی شد.

از سوی دیگر ابوسهل محمد بن موفق که از نیشابور فرار کرده بود به جمعی به شهر بارگشت و از حاکم خواست که قشیری را آزاد نماید در این واقعه مردم شهر نیز ابوسهل را یاری دادند و قشیری را از زندان بیرون کشیدند ولی عاقبة الامر ابوسهل زندانی شد و قشیری ناگزیر نیشابور را بسوی بغداد ترک گفت و پس از مدتها جلای وطن پس از کشته شدن ابونصر کندری در دوران وزارت نظام الملک که خود شافعی مذهب بود به خراسان بازگشت و ده سال باقیمانده عمر خود را در این دیار گذراند.

### دیگر صوفیان قرن پنجم

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری از معروفترین صوفیان قرن پنجم

۱. شرح حال قشیری را جامی و سبکی و ذهبی و ابن جوزی و ابن اثیر و ابن کثیر و نوه قشیری صاحب سیاق به تفصیل نوشته اند.



است که در سال ۷۰۰ هجری درگذشته است وی همزمان با قشیری بوده و چنانکه از کتاب هجویری به نام کشف المحجوب برمی آید وی رساله قشیری را در اختیار داشته و از سبک وی در تبیین اصول تصوف و بیان مقامات و احوال صوفیانه و حالات مشایخ صوفیه بهره برده است. از جمله مشایخ معروف صوفیه در قرن پنجم می توان خواجه عبدالله انصاری را که از اولاد ابویوب انصاری صحابی بزرگ پیامبر اکرم (ص) شمرده شده است نام برد. خواجه که در هرات بدنیا آمد در عمان زادگاهش به سال ۸۰۱ از دنیا رفت و از اینرو وی را پیر هرات خواندند.

کلمات قصار و مناجات و رباعیات خواجه به او شهرت جهانی داده است و کتاب منازل السائرین وی از کتب درسی سیروسلوک بشمار رفته و شرحهای زیادی بر آن نوشته شده است.

خواجه را فقیه و محدث نیز شمرده اند و در عبادت و دعا مناجاتهایش آکنده از سوز و گداز و عرفان و عبودیت بوده است.

در قرن پنجم آوای بلندی که به دفاع از تصوف و عارفان برخاست صدای ابوحامد محمد غزالی بود که با شهرتی که کسب نمود به حیثیت و نفوذ و گسترش تصوف و اعتبار عرفا و صوفیان افزود.

او به سال ۵۰۵ در طوس بدنیا آمد و سرانجام به سال ۵۰۵ در طوس مدفون گردید ولی در این میان تحولات سنگین اندکزی نیست. تحولی عظیم بوجود آورد.

گرچه برادرش احمد غزالی در تصوف و عرفان سابقه بسیار داشت و برخی هم او را در درجی ابوحامد محمد غزالی به حساب عاملی مؤثر دانسته اند و کتاب سوانح او در ادب صوفیه شهرت بسیاری دارد ولی آوازه محمد غزالی آن چنان بوده است که نام برادر نام آور صوفیش را بی رونق ساخته است.

ابوحامد محمد غزالی که در جوانی به اوج شهرت رسیده و به مقام استاد ممتاز نظامیه بغداد نائل آمده بود و حتی از شخصیت علم او برای به قدرت و خلافت رسانیدن مستظهر که جوانی شانزده ساله بود استفاده می شد<sup>۱</sup> یکباره در سفری به بیت المقدس در کنار قبر حضرت ابراهیم (ع) تحولی درونی در وی بوجود آمد و دست از شهرت مقام و اقران شست و جامه صوفیان برتن نمود و راه عزلت در پیش گرفت و سالها در سفر و عزلت به سیر و سلوک عارفانه پرداخت و علی رغ دعوت مکرر مقامات عالیه حکومت تا پایان عمر به مدرسه نظامیه مراکز علمی دیگر باز نگشت و خانقاه و سیر و سلوک صوفیانه را مقامات و علوم ظاهری ترجیح داد.

غزالی شرح این تحول و گرایش معنوی را در کتاب المنقذ من الضلال آورده است و بدنبال این تولد جدید غزالی با سرسختی تمام به دو موضع جبهه گیری نمود و با دو گروه به مخالفت قد برافراشت. گروه اول فلاسفه بودند که سخت مورد تهاجم بی باکانه غزالی قرار گرفتند و وی در این موضع گیری دست به تألیف کتبی مانند المنقذ من الضلال زد و آراء فلسفه را گمراهی و جمعی از آنان را تکفیر نمود. گروه دوم فقها بودند که انتقاد شدید غزالی از آنان موجب تکفیر وی توسط برخی از فقیهان گردید.

غزالی در دو اثر مشهور خود به نام احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت فقه را از علوم ظاهری و دنیائی شمرد و تصوف و علم به احوال و سیر و سلوک صوفیانه را علم باطن و اشرف از علوم ظاهری دانست.

---

۱. غزالی نخستین کسی بود از علما و اساتید نظامیه بغداد که با ابوالعباس احمد معروف به مستظهر عباسی بیعت نمود و فرزند شانزده ساله مقتدی خلیفه مقتول را به خلافت رسانید مراجعه کنید به کتاب سیاست و غزالی تألیف هانری- لاثوست، ج اول، ص ۸۳-۸۵.

غزالی از نادرترین صوفیانی است که به علوم دین تسلط کامل داشت و تألیفات ارزنده و زیادی در زمینه انواع علوم اسلامی دارد و برخی تعداد آن را بیش از هفتاد کتاب برشمرده‌اند<sup>۱</sup>.

غزالی آن چنانکه خود مدعی است فهم بسیاری از مطالب کتابها و نامه‌هایش برمرده زمان و معاصرانش بغیل و دشوار بوده است.

در میان کتابها و آثار متعدد غزالی آنچه که در تصوف و سیرو سلوک نوشته مشهورترین و جذابترین است و بسیاری از علما و فقها نیز به دو کتاب معروف غزالی که در این زمینه نگاشته است اهتمام ورزیده و از نظر اخلاقی آن دو را ارزشمند شمرده‌اند.

غزالی در کتاب احیاء علوم الدین در آفات زبان به مسئله لعن مسلمان پرداخته و نظری ناروا در زمینه رد لعن بیزیدین معاونه قابل سیدالشهداء ابی عبدالله الحسن سبط رسول خدا (ص) اظهار نموده است و با تمام احتیاطهای صوفیانه و لریزهای عارفانه معلوم نیست در این مورد چگونه راه احتیاط و توقف در سبها را برگزیده و به این ورطه افتاده است.

غزالی در سیاست نیز لغزشی دارد که توضیح آن در این بحث نمی‌گنجد و مقال و مجالی دیگر لازم دارد<sup>۲</sup>.

فقیه و محدث عارف شیعه محمدحسن فیض کاشانی کتب احیاء علوم الدین غزالی را تنقیح و تهذیب نموده و به نام المحجة البیضاء

---

۱. مقدمه کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۷ و مقدمه ترجمه احیاء علوم الدین، ص ۲۰.

۲. سال ۱۳۶۴ کنگره ابو حامد محمد غزالی به همت یونسکوی ملی ایران شرکت دانشمندان و متفکرین داخلی و خارجی آشنا با غزالی در دانشگاه تهران برگزار گردید و بنابه دعوت کنگره بحث مفصلی تحت عنوان احلاس و رفتار سیاسی و ابو حامد محمد غزالی به قدیم کنگره نموده که در محسی از آن لغزش سیاسی غزالی نیز مطرح شده است.

تألیف کرده است که از بهترین کتب اخلاقی و عرفانی مقبول محسوب می شود.

غزالی سماع را با شرایطی جائز می شمرد ولی به خطرهای و آفات آن نیز اشاره می نمود و از حضور زنان و پسران جوان که ممکن است اهل سماع را به تشویش وادارند منع می کرد.

غزالی همه اعتبار و امکانات علمی خود را به خدمت تصوف نهاد و از اینرو تحولی عظیم در محتوای عرفانی تصوف و اعتبار و رونقی افزون از حد متعارف به مذهب صوفیان و گسترش فوق العاده به قلمرو نفوذ تصوف بخشید و بویژه با تألیف دو اثر جاویدان خود: احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت همه شیفتگان و دوستاران آن دور به تصوف مدیون ساخت.

### خانقاه زاویه، دویره

با گسترش تصوف در مناطق خراسان بویژه در نیشابور بتدریج از اوائل قرن پنجم خانقاهها که با تفاوتی تکیه و زاویه و رباط نیز نامیده می شدند رو به افزایش نهادند و مراکز متعدد و با شکوهی با عناوین مختلف توسط نیکوکاران ساخته شد و به خلوت صوفیان و ریاضت و مراقبت و سیروسلوک و آموزش و تربیت صوفیان اختصاص یافت.

از آن جمله بود خانقاه صندوقی و خانقاه طرسوس و خانقاه ابوالفضل عمید خشاب و خانقاه محمود در سکه مسیب و خانقاه سلمی که به اسم ابوعبدالرحمن سلمی متوفای ۴۱۲ ه نام گرفته بود.

در شهرهای خراسان در کنار خانقاههای بزرگ ابنیه مخصوصی ساخته می شد که به نام دویره شهرت داشت و آن عبارت از اقامتگاه موقتی بوده که صوفیان مسافر در آن اقامت موقت می گزیده اند مانند

دویره صوفیه در شهرنسا و دویره دلارام در سرخس و دویره سهل در اگیان.

در نیشابور نیز دویره‌های متعددی به نام مشایخ معروف صوفیه بنا شده بود که از آن جمله دودره ابوسعید ابوالخیر و دویره قشیری و دویره محمود صوفی بوده است.

صوفیان گاه در محلی به نام حظیره نیز به ذکر و مراقبت و سلوک می پرداختند که بنائی شبیه مقبره بوده است.<sup>۱</sup>

مقریزی در المواعظ والاعتقاد نقل می کند که صلاح الدین ایوبی خانقاهی در مصر بنا کرد و آن را دارسعیدالسعداء نامید و مخصوص فقهای صوفیه گردانید و اوقاف زیادی برای نگهداری آن تعبیر کرد و این خانقاه به دویره الصوفیه مشهور گردید.<sup>۲</sup>

دویره الصوفیه مصر که در سال ۵۶۹ بنا گردید نشاندهنده گسترش شیوه تصوف خراسان به دورترین نقاط سرزمینهای اسلامی است و برخی احتمال داده اند اصولاً دویره تصغیر دیر و مستخذ از نحوه توسعه و دیر مسیحیان و رهبانان مسیحیت باشد.

در خانقاهها و زاویه‌ها و دویره‌ها و رباطها و نظایر آنها صوفیان به اوراد و اذکار و ریاضات و مراقبت می پرداختند و هر کدام چون شیخ زاویه‌ای خاص برمیگزیدند و در فضای آن، گاه یا عبادت و گاه با سماع و پایکوبی حال پیدا می کردند و به وحد و شوق و سکر و بیخودی می رسیدند و شیخ و مرشد بر کار مریدان نظارت می نمود و به تربیت آنان همت می گذاشت و همین تربیت‌شدگان بودند که مدتی از مدتی ترک شیخ و آن خانقاه می گفتند و در شهری دیگر خود خانقاهی را

۱. مقدمه رساله قشیری، ص ۲۱.

۲. خطط مقریزی، چاپ بولاق، ج ۱۲، صفحه ۴۱۴ تا ۴۱۶ به نقل باورمی، مقدمه رساله قشیری، ص ۲۰.

بنا می کردند.

صوفیان خانقاه‌نشین گاه مجرد و عزب بودند و گاه نیز دارای اهل و عیال ولی صوفی هر کجا وارد می شد جای او در خانقاه بود. وجود خانقاه‌ها و مراکز دیگر صوفیان در شهرهای مختلف و دور از هم خود وسیله ارتباط صوفیان را فراهم می آورد و سرز و فاصله را از میان آنان برمی داشت و نوعی وحدت و برادری و خویشاوندی را در میانشان برقرار می ساخت. این بطوطه در سفرنامه خود در سراسر سرزمینهای اسلامی از خانقاه‌ها و مراکز تجمع صوفیان یاد می کند.

### سلسله‌های صوفیه در قرن پنجم

فرقه‌های صوفیه در عین ارتباط و مشابهتی که در آراء و عقاید و اعمال و سیر و سلوک با یکدیگر دارند، اما تفاوت‌هایی نیز در میانشان وجود داشته است که نامهای مختلف سلسله‌هایشان از این اختلاف پرده برمی دارد.

عمده‌ترین سلسله‌های صوفیه در اوایل قرن پنجم هجری دوازده فرقه بوده:

۱. محاسبیه که پیروی از حارث محاسبی می کردند (۲۴۳-۱۶۵).
۲. قصابیه که به پیروان حمدون قصاب اطلاق می شده است، (متوفای سال ۲۷۱).
۳. طیفوریه که به پیروان بایزید بسطامی می گفتند. (متوفای سال ۲۶۱).
۴. جنیدیه پیروان جنید بغدادی (متوفای سال ۲۹۷).
۵. ثوریه پیروان ابوالحسن نوری (متوفای سال ۲۹۵).
۶. سهیلیه پیروان سهل شوشتری (متوفای سال ۲۸۳ یا ۲۹۳).

۷. حکیمیه پیروان حکیم ترمذی (متوفای سال ۲۸۵).
  ۸. خرازیه پیروان ابوسعید خراز (متوفای سال ۲۷۷).
  ۹. خفیفیه پیروان ابوعبدالله خفیف.
  ۱۰. سیاریه پیروان ابوالعباس سیاری.
  ۱۱. حلماثیه پیروان ابو حلیمان دمشقی.
  ۱۲. فارسیه پیروان فارس دینوری (متوفای سال ۲۹۹).
- هجویری که خود از صوفیان قرن پنجم هجری (متوفای ۱۴۷۰) است در کتاب کشف المحجوب سلسله مشایخ صوفیه را به ترتیبی که ذکر شد آورده است.<sup>۱</sup>

### تذکره‌های قرن پنجم

تا اواسط قرن پنجم تعداد صوفیان بدان حد رسیده بود که برای ضبط اسامی و شرح حال آنها دو تذکره بزرگ نوشته شد و گردآورندگان آن دو عبارت بودند از ابوعبدالرحمن سلمی سوافی سال ۴۲۱ صاحب کتاب طبقات الصوفیه و دیگری ابونعیم اصفهانی سوافی - ل ۴۳۰ صاحب کتاب حلیة الاولیاء.

در کنار این دو تذکره معروف کتابهایی چون اللمع فی التصوف والتعرف لمذهب التصوف و کشف المحجوب و رساله قمیریّه نیز حاوی شرح حال صوفیان قرون اولیه تا قرن پنجم می‌باشند که خود حائز اهمیت بسیارند.

۱. کشف المحجوب، ۱۶۴ و ۳۲۴.

## تحولی نوین در تصوف و عرفان در قرن ششم و هفتم هجری

قرن ششم هجری را می‌توان با ذکر تحولی که عین القضاة همدانی تربیت یافته مکتب غزالی بوجود آورده آغاز نمود.

وی یکی از پرشورترین صوفیان بلندپرواز و عارفان سینه چاک‌ی است که زندگی صوفیانه‌اش انسان را به یاد منصور حلاج می‌افکند.

وی از مریدان سرسخت احمد غزالی و در نوشته‌هایش خود را شاگرد محمد غزالی می‌شمارد و می‌گوید: من اگرچه خواجه امام غزالی را ندیده‌ام شاگرد کتب او بوده‌ام در چنین چیزها و یقین دانم که بدین صفت بوده است<sup>۱</sup>.

عین القضاة به سال ۴۹۲ هـ در همدان چشم به جهان گشود و چنان در فراگیری علم شتاب داشت که در جوانی به مسند فتوا و تدریس رسید و در بیست و یک سالگی کتابی در علم کلام نوشت.

مطالعه آثار محمد غزالی او را چون خود به تحول درونی واداشت و ملاقات وی با احمد غزالی او را به تصوف کشانید و مصاحبت با عارف دیگری به نام برکه او را از مدرسه به خانقاه برد.

وی در کتب و مکتوبات خود به تصوف مایه‌های عرفانی تند

---

۱. نامه‌های عین القضاة، ج ۲، ص ۳۱۶.



بخشید. که از حوصله فهم بسیاری خارج بود کتب و اشعار عین القضاة آکنده از آراء تند و شطیجیات است از اینرو با وجود حمایتی که صوفیان از طرف خلفا و حکمرانان و حتی علم و عامه مردم برخوردار بودند و بازار تصوف رونقی بس زیاد داشت عقاید جدید و آراء تهورآمیز او سرانجام فقها و متکلمان را پیرانگیخت و مورد تکفیر قرار گرفت و به زندان بغداد افکنده شد و تلاش او برای تبرئه خویش حتی با نوشتن کتاب شکوی الغریب در زندان بغداد سودی نبخشید و وی را از بغداد به همدان آوردند و در همان مدرسه‌ای که تدریس می‌کرد به سال ۵۲۵ هـ به دار آویختند.

عین القضاة به هنگام رفتن بالای دار بیش از سی و سه سال نداشت و برخی گفته‌اند بعد از مرگش جسد او را در بوریا بسجیدند و آنس زدند.<sup>۱</sup> کتابهای تمهیدات و زبدة الحقائق و یزدان شناخت و دسانه‌های مکاتب وی که برخی به زبان عربی و برخی دیگر به فارسی سرنگارش یافته است عرفان غلیظ حلاج و شیخ اسراف را بخاطر می‌آورد. شیخ احمد جام معروف به شیخ الاسلام نیز در اوائل قرن ششم در میان صوفیان آوازه بلند یافت و سلطان سنجر که معاصر وی بود به او ارادت تمام می‌ورزید.

شیوه صوفیانه شیخ جام به ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری شباهت داشت و از تندرویهای مخالف سماع بر سر می‌نمود و او را ژنده‌بیل می‌نامیدند و در سال ۵۳۶ هـ در تبریز جام بخاک سپرده شد. وی شاعر زبردستی بود که اشعارش از عرفان و آراء صوفیه‌ای به می‌گرفت از اشعار او ست که گفته است:

نومید هم مباش که زندان جرعه نوش

نسا که به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

۱. ادب میراث صوفیه، ص ۷۲.

از نامدارترین صوفیان قرن ششم هجری شخصیت جنجالی و سرسلسله قادریه عبدالقادر گیلانی است که قبرش در بغداد قرار دارد، و بلندپروازیهای وی مشهور بین خاص و عام است.

عبدالقادر گیلانی (۵۶۱-۴۷۱) که ابتدای حال در کسوت فقرهای حنفی بود بتدریج به تصوف گرائید و در این امر شهرت بسیار یافت. یازده تن از چهل و نه فرزند این صوفی پاك باخته بعد از پدر به نشر تعالیم او همت گماردند و طریقت او را در سراسر جهان اسلام گسترش دادند.

عبدالقادر گیلانی مؤسس سلسله قادریه است که هم اکنون نیز در کشورهای عربی و اسلامی پیروان زیادی دارد. از سخنان او است که گفت:

حلاج لغزید و کسی نبود که دست او را بگیرد و نجاتش دهد اما من هر کس را که چون حلاج بلغزد دست گیرم، صوفیان سلسله قادریه به خدمت و محبت مشهورند.

ابوالعباس احمد رفاعی نیز از صوفیان این قرن است که به سال ۵۱۲ در عراق متولد و در سال ۵۷۰ در گذشته است.

وی بنیانگذار سلسله صوفیان رفاعیه است که از نظر ریاضت مریدان این طریقت گوی سبقت را از سلسله قادریه ربوده است و حلقه های ذکر و سماع این طایفه شگفت انگیز و احیاناً وحشتناک و حالت بیخودی صوفیان رفاعی بویژه به هنگام لگد مال شدن در پیش پای شیخ طریقت دیدنی است.

از صوفیان تندرو این قرن شیخ روزبهان بقلی شیرازی است که بخاطر گفتن شطحیات زیاد شیخ شطاحش نامیده اند.

روزبهان دارای تسالیفاتی در زمینه مسائل عرفانی و مذهب تصوف است که از آن جمله عرابی البیان و عیون العاشقین است و

برخی از مؤلفات شیخ روزبهان مورد توجه مستشرقین قرار گرفته و توسط آنان انتشار یافته است.

مقامات روزبهان بقلی حاوی شرح حال شیخ شطاح است که مشحون از کرامات و احیاناً افسانه‌های خیالی و خرافی است.

روزبهان در کتاب معروف خود *عبر العاشقین* عشق را به پنج نوع تقسیم می‌کند و عالیت‌ترین نوع آن را الهی و متنه‌ای مقامات عارفان می‌شمارد و جز اهل مشاهده و توحید و حقیقت را بدان راهی نمی‌شناسد و می‌گوید برای رسیدن به این مرحله عشق باید از همه انواع آن گذر کرد (عقلی، روحانی، بهیمی، طبیعی)<sup>۱</sup>.

روزبهان در سال ۶۰۶ درگذشت.

در اواخر قرن ششم هجری و اوائل قرن هفتم دو صوفی معروف همزمان در مصر و ایران وارث مشایخ گذشته صوفیان بوده‌اند که یکی از آن دو ابن فارض صوفی نامدار مصر و دیگری شیخ عطار غازی و صوفی فارسی زبان نیشابور است.

ابن فارض (۶۳۲-۵۴۶) را دیوانی است که از میان فصای آن قصیده تائیه کبری و قصیده تائیه صغری و قصیده خمیریه اش شهرت زیادتری دارد. در شرح حال وی گفته‌اند او را جذبه‌ای ناگهانی می‌گرفت و روزها او را از خود بیخود می‌نمود و چون به حال عادی بازمی‌گشت اشعاری املا می‌نمود و چون اشعار وی از افکار و ارادات قلبی تند برخوردار بود مدتها ترك ساعری می‌نمود تا آن حالت جذبه بازمی‌گشت و کار از سر می‌گرفت.

در سخنان ابن فارض رگه‌هایی از افکار تند حلول و اتحاد دیده می‌شود که شارحان اشعار وی اینگونه موارد را از باب سکر دانسته‌اند.

---

۱. مراجعه شود به کتاب *عبر العاشقین* با تصحیح و مقدمه پروفیسور ابن‌الس

سعدالدین سعید فرغانی که یکبار قصاید استادش را به فارسی و یار دیگر به عربی شرح کرده است سکر را ناشی از محبت حق دانسته و اثر مستقیم اتصاف به محبت خالصه را چنین تعبیر کرده است:

عبد بعد از اتصاف به محبت خالصه عنان اختیار از کف داده و از فوت ذوق قادر به ضبط خویش نیست و محبان در مقام سلوک در این ورطه می افتند تا آنکه عنایت حق آنان را نجات داده به حالت صحو برگردانیده تا به توبه نائل آیند.

حالت سکر آنگونه که در منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری آمده سه علامت دارد:

۱. تنگنایی که از اشتغال به خیر حاصل می شود در حالیکه عارف به تعظیم ایستاده است.

۲. در اسواج شوق غوطه ور گردیده در حالیکه تمکن دائمی است.

۳. در دریای سرور غرق شده در حالیکه صبر بر او دشوار است. از آنجا که محبت الهی ساری در سالک سیار موجد جذبه و کشش بعین توحید است حال عبد سیار در بدایت بین صحو و محو دور می زند در این مقام سکر از احوال وارد بر سالک سیار است که عقل او را زائل نموده و منشأ اقوال و افعالی می گردد و مانند سکران اعمال و اقوال از تملک عبد خارج می شود.

جامی نیز بر اشعار ابن فارض شرحی نوشته است. گویند سحی الدین عربی که معاصر ابن فارض بود به وی پیشنهاد کرد خود بر اشعارش شرحی بنویسد و وی در پاسخ گفت فتوحات مکیه تو شرح همین اشعار است.

از اکابر صوفیان این دو قرن شیخ فریدالدین عطار است که مسائل

---

۱. مقدمه مشارق الدردای، شرح تأیید ابن فارض، ص ۶۸.

عرفان و تصوف را به نظم و نثر بیان کرده است و در تذکرة الاولیاء شرح حال بسیاری از صوفیان و عارفان را آورده است.

کتاب منطق الطیر عطار از شاهکارهای ادبی و عرفانی است و قریب به سی کتاب دیگر به وی نسبت داده اند و تاریخ تولد او را به سال ۵۱۳ و وفات وی را بین سالهای ۵۸۹ و ۵۹۷ و ۶۱۹ و ۶۲۷ و ۶۳۲ ثبت کرده اند جاسی قول چهارم و حاجی خلیفه نظر اخیر را ترجیح داده و برخی نیز علت فوت عطار را کشته شدن در فتنه مغول دانسته اند.<sup>۱</sup> شعرا و عارفان بعد از عطار وی را ستایش کرده اند و مولوی و شبستری خود را از رهروان آن عارف بزرگ دانسته اند. این شعر از مولوی مشهور است که گفت:

حفت شهر عشق را عطار گشت      ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم  
بجز این فارض و عطار صوفیان نامداری نیز در قرن سیم هجری سرآمد سالکان طریق تصوف بوده اند که از آن جمله می توان شیخ نجم الدین خیوی معروف به «کبری» و شیخ مجد الدین بغدادی را نام برد.  
شیخ نجم الدین کبری تربیت شده و سرید نسخ روزبهان و ...  
دانا او بوده است و خود عرفا و صوفیان بنده آوارهای راجون  
مجد الدین بغدادی و نجم الدین رازی تربیت نمود و بنیانگذار مکتب ...  
به نام کبرویه گردید.

بنهء الدین ولد پدر مولانا رومی از دست پروردگان ...  
نجم الدین کبری است شیخ کبری با وجود اینکه در حمد و ثناء  
سردار مغولی امان نامه دریافت نمود ولی در کنار مردم عامی ...  
مردانه سلاح پوشید و از مردم دفاع کرد و در سال ۶۱۶ و ۱۸۰۰ ...  
بقتل رسید از مؤلفات او است کتاب رسالة الهائم الخائف و رسالة  
المائر الحائر الواجد.

۱. مقدمه تذکرة الاولیاء، ص ۷-۵.

وی آثار مهمی در شرح اصول تصوف از خود بجای گذاشته است که از آن جمله است: رساله فی السلوک، رساله الطريق، هدایة الطالبین و سه رساله نیز بفارسی نوشته است که شهرت دارد به نامهای: آداب المريدين، مکینه الصالحين، وصول الی الله. از وی اشعاری نیز به فارسی باز مانده است<sup>۱</sup>.

سلسله کبرویه را فریتز مایر در مقدمه آلمانی کتاب فوایح الجمال و بدیع الزمان فروزانفر در شرح احوال عطار نیشابودی و نیز در طرائق الحقائق به تفصیل بیان نموده اند و برخی شیخ عطار را نیز از تربیت یافتگان شیخ کبری دانسته اند.

شیخ مجدالدین بغدادی که گویا از شاگردان شیخ کبری بوده و تقریباً همزمان (۶۱۶) با شیخ خود بقتل رسیده است و از وی چند مکتوب حاوی اصول عرفانی و آداب تصوف و مراتب سیروسلوک و حالات و مقامات سالک و رساله ای به نام سفر که موضوع آن سفر خواص از عالم خاکی به عالم ملکوت است بجای مانده است<sup>۲</sup>.

از دیگر مشایخ صوفیه این دو قرن شیخ نجم الدین ابوبکر عبدالله بن محمد رازی است که شهرت به دایه داشته است.

وی صاحب کتابهای معروفی چون مرصاد العباد، رساله الطیر و رساله المشق است که به فارسی شیوا برشته تحریر درآورده است و وی در سال ۶۵۴ درگذشته است.

در اوایل قرن هفتم صوفی بلند آوازه نیز در بغداد می زیسته است که در عرفان و تصوف شهرتی بسزا یافته است وی شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی است که کتاب عواید المعادف از آثار ارزنده او است و شیخ سعدی نیز از مریدان وی بوده است.

این سهروردی عارف و صوفی که متوفای سال ۶۳۲ است غیر از

---

۱ و ۲. قادیخ ادبیات ایران، ذبیح الله صفا، ج ۱، ص ۱۹۲.

سهروردی معروف به شیخ اشراق است که فیلسوف مقتول در حلب به سال ۵۸۱ بوده است.

سهروردی در زمان خود شیخ المشایخ صوفیه محسوب می شده و خانقاه وی در بغداد مورد توجه خاص و عامه مردم و سلاطین و خلفا بوده است و او بنیانگذار فرقه سهروردیه است.

اوحدالدین کرمانی نیز همزمان با شیخ سهروردی عارف می- زیسته است که ظاهراً چندان مورد احترام شیخ نبوده است وی از جانب مستنصر خلیفه عباسی در خانقاه و رباط مرزبانیه سمت شیخی داشته است.

می گویند وی طریقه خاصی در زمینه عشق به ظاهر داسه است که از طرف مشایخ زمانش مورد انکار بوده است و به همس دانش شمس تبریزی در این باره وی را مورد سرزنش قرار داده است.

در قرن ششم و هفتم مغرب نیز از تصوف اشراق گریه و شیخ ابومدین مغربی اندلسی که سلسله طریقتش به شیخ عبدالقادر گیلانی متصل می شد در این سرزمین به نشر مذهب نصوف و عرفان سالکان عارف پرداخت که محی الدین عربی طائی اندلسی یکی از شاگردان میرزوی بحساب آمده است.

به گفته استاد شهید مطهری عرفان اسلامی که از بدو ظهور قرن بقرن تکامل یافت و در هر فرنی عرفای بزرگی ظهور کردند و عرفان تکامل بخشیدند در قرن هفتم بدست محی الدین عربی ظهور پیدا کرد و به نهایت کمال خود رسید و محی الدین عربی عرفان را در مرحله جدیدی کرد که تا آن زمان سابقه نداشته است و در حقیقت بخش علمی و نظری و فلسفی عرفان بوسیله او بنیانگذاری شد و عرفای

بعد از وی از آثار او بهره‌مند گردیدند.<sup>۱</sup>

محمی‌الدین عربی را برخی ولی کامل و جمعی قطب الاقطاب  
و عده‌ای هم تکفیر کرده‌اند و سمیت‌الدین نامیده‌اند بالغ بر نهصد کتاب  
به وی نسبت داده شده است.<sup>۲</sup>

بزرگترین کتاب ابن عربی فتوحات مکیه است که چون دائرة المعارفی  
مسائل عرفانی را شرح داده است و کتاب فصوص الحکم او پیچیده‌ترین  
منن عرفانی است که شرحهای زیادی بر آن نوشته‌اند تألیفات محمی‌الدین  
را تا دویست جلد احصاء نموده‌اند که در حدود سی جلد آن بچاپ  
رسیده است.

بسیاری از نوشته‌های ابن عربی جز بر معدودی نامفهوم و  
شگفت‌انگیز و احياناً کفرآمیز بنظر می‌رسد معراجیات و مکاشفات او که  
در فتوحات مکیه از آن سخن گفته است و نیز دقایق عرفانی که در  
فصوص الحکم آورده است موجب تکفیر وی را فراهم نموده است.

سال وفات محمی‌الدین را ۶۳۸ دانسته‌اند بدین ترتیب وی از  
عارفانی است که دو قرن ششم و هفتم را بهم پیوسته است و سلسله‌ی  
از طریق استادش به قادریه می‌رسد.

در نیمه‌ی دوم قرن هفتم چهره جلال‌الدین بلخی رومی معروف  
به مولوی (متوفای سال ۶۸۸) بیش از هر عارفی جلوه دارد و کتاب  
مثنوی او شهرت جهانی یافته است و شرحهای متعددی به عربی و  
فارسی و ترکی بر آن نوشته‌اند.

مولوی در ابتدای حال چون عالمان به کار تحقیق و تعلیم  
می‌پرداخته است و از آن هنگام که با شمس تبریزی عارف معروف  
زمانش ملاقات و خلوت نمود (۶۴۲) تحولی عمیق در او بوجود آمد.

۱. آشنائی با علوم اسلامی، ۲۱۷.

۲. مقدمه آقای ولیام چیتیک، بر نقدالنصوص جامی، ص ۴.



و به سوی وی مجذوب گردید و ترک همه چیز و همه کس کرد و به راه سلوک افتاد.

دیوان غزل مولانا نام شمس را به خود گرفته است و همواره یاد وی در مضامین اشعارش او را به سوز و گداز واداشته است. اشعار مولانا هم حکمت و فلسفه است و هم عرفان و سیر و سلوک صوفیانه و هم لهیب عشق سوزان جذبه و سکر و هم اخلاق مستند به قرآن و حدیث.

تمثیلات مولوی در بیان دقیقترین مسائل عرفانی و اخلاقی هر باریک بینی را بشگفتی و می دارد در عظمت آثار مولانا کافی است که صدها محقق و عارف والا مقام عمر خویش را بر سر تفسیر و شرح گفته های او نهاده اند.

صدرالدین محمد قونوی متوفای سال ۶۷۲ شاکرد و سر و شارح کتاب محی الدین عربی است و معاصر مولانا بوده است و بزرگوار است اثر قونوی مفتاح الغیب و نصوص و فکوک است. سرسلسله سادات ابوالحسن شاذلی متوفی ۶۵۶ نیز در این قرن پسر می برده و جز این در قرن ششم و هفتم که اوج عرفان و تصوف است صوفیان و عارفانی بنام زندگی می کرده اند که ما به جهت اختصار به آنجه آورده ایم اکتفا کردیم و مطالعه و تحقیق بیشتر را به مطلوبات ارجاع دادیم.

---

۱. اخیراً کتاب بسیار فطوری در چهار مجلد در زمینه اشعار و اشعار مولانا به نام از دنیا بدریا به اهتمام استاد محمدتقی جعفری منتشر شده است.

## اعتدال در صوفیان قرنهای هشتم و نهم هجری

یکی از مشکلات طبقه‌بندی زمانی تحولات تاریخی - مخصوصاً اگر این طبقه‌بندی بصورت مقاطع قرن باشد - رابطهای تاریخی است که گاه دو قرن را بهم می‌پیوندد، در حالیکه نمی‌توان قهرمان این رابطه را در یک مقطع تاریخی مشخص قرار داد.

بعنوان مثال شیخ نورالدین<sup>۱</sup> ابو محمد عبدالرحمن بن محمد اسفراینی متولد سال ۶۳۹ را که در سال ۷۱۷ از دنیا رفته است مشکل بتوان از مشایخ قرن هفتم یا هشتم دانست در حالیکه مرقعیت شیخ اسفراینی در تحولات تصوف در حدی است که نمی‌توان از ذکر آن صرف‌نظر کرد. به این علت است که ما ناگزیر شرح تحولات قرن هشتم و نهم تصوف را با نام اسفراینی آغاز می‌نمائیم.

یکی از خصوصیات تصوف در قرنهای ششم و هفتم توجه فوق‌العاده به مشایخ صوفیه به بعد نظری و عرفانی است و این گرایش با نوعی تندروی و رقت و ظرافت غیر قابل وصفی همراه بوده است که مشرب عرفانی ابن فارض و محی‌الدین عربی و مولانا از نمونه‌های این تحول عمیق می‌باشد.

ولی این بدان معنی نیست که نصیب زاهدانه و عملی و سنتی بفراموشی سپرده شده و خانقاه‌نشینی و سماع و آداب ذکر خفی و نظایر

آن جای خود را به عرفان نظری و مکاشفات و رموز بیخودی داده باشد. اسفراینی نمونه صوفیانی است که درعین باریک‌اندیشی و غور در اسرار مکاشفات عرفانی طریقت سنتی تصوف را آنگونه که از مشایخ گذشته به او رسیده است همچنان حفظ کرده است.

اسفراینی در خانقاه منسوب به شیخ ابوبکر کتانی واقع در روسای کسرق از توابع اسفراین ولادت یافته<sup>۱</sup> نخستین تعلیم ذکر را از نورحسن نماینده شیخ احمد گورپانی که شیخ صوفیان آن خطه بود آموخت. شیخ احمد گورپانی (متوفی ۶۶۷) طریق تصوف را از شیخ علی لالا (متوفی ۶۴۲) و او نیز از شیخ مجدالدین بغدادی و شیخ نجم‌الدین کبری اخذ نمود.

اسفراینی در رساله خلوت‌نشینی از شیخ نجم‌الدین کبری بعنوان شیخ بزرگ بسیار نام می‌برد و در کتاب کاشف الاسرار نیز از شیخ مجدالدین بغدادی به شیخ و سلطان تعبیر می‌کند.

قشاشی<sup>۲</sup> اسفراینی را مؤسس ذکر سه‌ضربی می‌شمارد که از آداب خاص خلوت‌نشینی صوفیان آن زمان بوده است.

به روایت علاء‌الدوله سمنانی در تذکرة المشایخ اسفراینی خرقه تبرک را از دست شیخ رشیدالدین ابوعبدالله محمد بن ابی القاسم الحضری دریافت کرده است و او هم بنوبه خود از دست شیخ شهاب‌الدین سهروردی متوفی ۶۳۲ گرفته است.

شیوه صوفیانه اسفراینی مانند نجم‌الدین کبری بر پایه عشق است و نهایتاً بر اساس ذکر و خلوت استوار بوده است و هنر تعبیر و روح خلوت که عبارت از تفسیر رؤیاها و حالات روحانی مسلمانان سهروردی بسزا داشته است.

۱. مقدمه کاشف الاسرار اسفراینی، ص ۹.

۲. به المصطلح المجید، چاپ حیدرآباد، ص ۱۵۵ مراجعه نمود.

بین اسفرایینی و شیخ علاءالدوله سمانی که خود از مشایخ عرفان بوده است ملاقاتها و مکاتباتی صورت گرفته است که در این مکتوبها به اصل بهره‌گیری از این نوع روان‌شناسی تأکید شده است.<sup>۱</sup>

اسفرایینی در کتاب *کیفیه التسلک و الاجلاس فی الخلوۃ* بطور مشروح در زمینه سیر و سلوک، سلوک و خلوت‌نشینی بحث می‌کند و در این کتاب که به زبان فارسی تحریر یافته است<sup>۲</sup> طی هشت فصل بتربیب مسائل زیر را مورد بحث قرار داده است:

۱. فضیلت انسان و مقام معنوی و روحانی او در کائنات.
۲. حقیقت آفرینش انسان و هدف از این خلقت الهی.
۳. روش سیر و سلوک صوفیه و قواعد و اصول مذهب آنان.
۴. کیفیت تحصیل جمع بودن حواس و مشاعر به هنگام سلوک

ربانی.

۵. آداب ذکرهای خفی و مجلی و تقسیم‌بندی آنها.
  ۶. فضیلت کسانی که به خدمت صوفیان همت می‌گمارند.
  ۷. پاسخ منکرین و دشمنان صوفیان.
  ۸. پاسخ کسانی که از فائده ترک دنیا سؤال می‌کنند.
- به عقیده اسفرایینی شرط رسیدن به مقام شیخ یا ولی در تصوف آن است که طریقت را از راه تلقین ذکر مشایخ و حقیقت را از راه السیر فی الله و فن فی الله بیابان برده باشد.

اسفرایینی در عصر خود نقش سیاسی هم داشته است ارغوان‌خان مغولی با او مخالفت می‌ورزید ولی وزراء و سلاطین مسلمان زمان مانند

۱. پاسخ به چند پرسش از اسفرایینی، کاشف‌الامرار اسفرایینی، ص ۷-۱-۶۹.  
۲. این رساله بضمیمه پاسخ و پرسشهای اسفرایینی و کتاب کاشف‌الامرار توسط مستشرق هرمان لندلت با همکاری دانشگاه تهران و دانشگاه مکزیکیل انتشار یافته است.

سعدالدین ساوجی (متوفی ۷۱۱) باوی روابط حسنه داشتند.

شیخ علاءالدین سمنانی متوفی ۷۳۷ که از شاگردان اسفراینی محسوب می‌شد در تصوف عملی شهرهٔ زمان بوده و حتی خانهای مغول را به خانقاه می‌کشانید. دربارهٔ چله‌نشینی وی گویند بیش از دویست و هفتاد اربعین گرفت.

سمنانی در بعد نظری از افراط بدور بود و مشربهای عرفانی مانند مسلک محی‌الدین عربی را نمی‌ستود. جامی در نفحات الانس مکاتبات شیخ عبدالرزاق کاشانی را با سمنانی در این زمینه نقل کرده است.<sup>۱</sup> شیخ علی‌رغم رویه صوفیانه دارای تفکر سیاسی-اجتماعی نیز بوده است. او که در ابتدای جوانی ملازم اسرا و خانهای مغول بوده در اواخر عمر اظهار نأسف می‌کرده که با ترك ملازمت اسرا دستش از رسیدگی به کار ستمدیدگان کوتاه شده است.

مکتب عرفان نظری قرن هفتم هرگز با شهرت اسفراینی و شیخ سمنانی متروک نگردید و توسط برخی از شاگردان ابن مکتب احبا و بازسازی شد.

عبدالرزاق کاشانی متوفی سال ۷۳۵ از عرفای بنام قرن هشتم با شرحی که بر فصوص‌الحکم و منازل‌العاثرین نوشت در حقیقت جان تازه‌ای بر عرفان تند قرن هفتم دمید و وی همواره در برابر روس سمنانی در تصوف و عرفان از مکتب محی‌الدین عربی دفاع می‌کرده است. به نقل دوضات‌الجئات شهید ثانی از ففهای بنام عصر وی عبدالرزاق کاشانی بویژه از کتاب معروف وی در تأویل آیات، سجد- فراوان کرده است.<sup>۲</sup>

عبدالرزاق کاشانی رساله دیگری دارد که در آن اصطلاحات

۱. نفحات الانس، ص ۴۹۰-۴۱۲.

۲. دوضات‌الجئات، ج ۴، ص ۱۹۷.

صوفیه را بتفصیل بیان نموده است.<sup>۱</sup>

شیخ محمود شبستری صاحب اثر منظوم عرفانی گلشن داذ و سید حیدر علی مؤلف کتاب جامع الامراد و عبدالکریم جبلی صاحب کتاب معروف الانان الکامل از عرفای بنام قرن هشتم و از پیروان عرفان و تصوف نظری و حامی مکتب محی الدین عربی بوده اند.

در آغاز قرن نهم ظهور مشهورترین چهره تصوف سید نعمه الله ولی کرمانی تحول جدیدی به تصوف بخشید او که بنیانگذار یکی از معروفترین سلسله های تصوف (نعمه اللهی) بود بدلیل طول عمرش (۹۵ سال) در دوسوم از قرن هشتم و ثلث اول قرن نهم می زیسته است و نفوذ زیادی در صوفیان زمان خویش داشته است.

دوران تاتار و مغول در سراسر جهان اسلام (ایران، هند، ترکستان، شام، روم، مصر، عراق، افریقا) دوران شکوفائی تصوف بوده است و صوفیه و فقیان و قلندران و دره راس آنها مشایخ صوفیه همواره مورد تکریم مسلمانان و حکام بوده اند و سبب صحبت و اسناد خرقه مشایخ صوفیه مانند سلسله اجازات حدیث بسیار با اهمیت تلقی می شده است و به همین دلیل بود که سلسله نعمه اللهی در کمترین مدت انتشار یافت و شاه نعمه الله خود در اواخر عمر ساکن ماهان کرمان شد ولی آوازه اش تا اقصی نقاط هند پیش رفت چنانکه امروز نیز از مشهورترین سلسله های تصوف بشمار می رود.

وی به ریاضت و خلوت نشینی اهمیت فوق العاده قائل بوده و در عین حال از نظر عرفان نظری نیز اشعار بسیاری سروده است که مشتمل بر مسائل عرفانی ظریفی می باشد.

سلسله نعمه اللهی برخلاف سلسله بکتاشیه منسوب به حاجی بکتاش ولی متوفی ۷۳۸ که به نوعی مسامحه در ظواهر شرع قائل

---

۱. همان منبع، ص ۱۹۸.

بودند نسبت به امور شرع پایبند بوده‌اند.  
 در اوایل قرن هشتم سلسله قلندریه نیز رونق گرفت و در خراسان  
 و هند و برخی از بلاد عرب شهرت بسزا یافت.  
 قلندریه معمولاً موی سر و صورت را می‌تراشیدند و دلقی از  
 پشم سبز برتن می‌کردند و پیروان این سلسله را دنباله‌رو سلسله  
 ملامتیه دانسته‌اند و ملامتیه بیشتر در قرنهای سوم و چهارم شهرت  
 داشته‌اند و بطوریکه عوالم المعارف نقل می‌کند ملامتیه در طریقت  
 خود به اخلاص اهمیت بیشتری می‌دادند و از اینرو سالک را برای  
 بدگمانی در حق نفس و اجتناب از ریا به کارهای منکر وامی‌داشتند.<sup>۱</sup>  
 محی‌الدین عربی اینان را کاملان اهل طریقت می‌نامد<sup>۲</sup> و بسیاری  
 از عرفا و صوفیان بنام مانند ابو حفص نیشابوری و حمدون قصار و ابو عثمان  
 حیری و شبلی و بایزید بسطامی به این فرقه انتساب دارند.  
 ابو عبد الرحمن سلمی با تألیف کتاب رساله الملامتیه اصول شیوه‌های  
 ملامتیه را تدوین نمود و وی نیز مانند محی‌الدین عربی این فرقه را  
 بسیار ستوده است.

از میان عرفای قرن هشتم و نهم صائِن الدین علی بن ترکه خصوصیتی  
 قابل ذکر دارد وی که در اواخر قرن هشتم هجری در اصفهان حشم  
 به جهان گشود در زادگاه خویش و معروفند به کسب علوم و معارف  
 الهی پرداخت و به تألیف متجاوز از شصت کتاب و رساله دست یافت  
 و در سال ۸۳۵ یا ۸۳۶ در زادگاه خود بدرود حیات گفت.<sup>۳</sup>  
 این ترکه از بانیان تلقین فلسفه مشاء و فلسفه اشراق می‌باشد  
 و از معروف وی بنام تمهید القواعد که بصورت کتاب درسی عرفان

۱. به عوالم المعارف ص ۵۵-۵۴ مراجعه شود.

۲. فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۶.

۳. مقدمه تمهید القواعد، ص ۶.

درآمده است شهرتی بسزا دارد.

کتاب تمهید القواعد شرح «رساله قواعد التوحید» تألیف ابوحامد محمد اصفهانی است که در زمان خویش به علم توحید و تصوف شهرت داشته است.

این ترکه در تمهید القواعد، قواعد توحید را مبتنی بر اصل اساسی وحدت حقیقی وجود و اعتباری بودن کثرات و تعین حق به نفس ذات می‌داند. و تعین اول را که جامع بین واحدیت و احدیت است منشأ همه تعینات می‌شمارد و تنها راه کمال انسان را در انحلال عقود و حصول اطلاق حقیقی وجود می‌داند و حقیقت انسانی را بدلیل سعه وجودی آن جامع و محیط بر بحرین: بحر اسماء الهیه و بحر حقائق کونیه می‌شناسد که توان مراقبت را دارد و مراقبت و مواظبت نفس را نزدیکترین راه وصول این مرتبه می‌شمارد.

این ترکه ریاضتهای پر مشقت را در طریق تصوف مذموم می‌داند و معتقد است اصول تصوف باید مبتنی بر طریق تعلیم برهانی باشد زیرا کشف و فکر از نکت سرچشمه سیراب می‌شوند و فرق آن دو فقط در شدت و ضعف دریافت است.

بنابراین هر چیزی که در طریق کشف مانع شمرده می‌شود در طریق تعلیم نظری نیز مانع است و به همین دلیل تزکیه و تصفیه باطن حتی در طریق نظر استدلالی هم معتبر و شرط است و کشف هم مانند نظر موازن و قواعد خاص دارد که باید سالک طریق تصوف آن را مراعات کند.

این ترکه در رسمت یابانی تمهید القواعد می‌گوید اصحاب مجاهدت و سلوک باید ملکه علوم و معارف نظری را کسب کنند و هرگاه در سلوک به تحیر افتادند با آن ملکه راه را استکشاف نمایند و اما آنها که شیخ مسلک و مرشد طریق دارند قفلها در دست او است و اقبال و



و احوال و افعال او بدست وی است هر سالکی منزلی و مقامی دارد  
بر حسب وقت و استعدادش<sup>۱</sup>.

در تصوف نظری قرن نهم باید از مولانا عبدالرحمن عمادالدین  
معروف به نورالدین جامی متوفی ۸۹۸ نامی برد، زیرا که وی از شارحان  
و مروجان مرام محی الدین عربی است و خود صوفی نامداری است که  
زندگی صوفیانه مشایخ تصوف را نیز احیا کرده است.

گرچه جامی در شرح آراء ابن عربی از محمد بن اسحاق قونوی  
و سعیدالدین سعید فرغانی و مؤیدالدین جندی و ابوالغنائم ملا  
عبدالرزاق کاشانی و داود بن محمود قیصری پیروی می کند ولی بیشتر در  
این وادی صعب العبور به صدرالدین رومی قونوی استناد می جوید و در  
نقد النصوص در شرح نقش الفصوص که تلخیص فصوص الحکم ابن  
عربی است وی را بزرگترین شاگرد مکتب ابن عربی می شمارد شرحی  
که جامی بر لمعات نوشته تسلط وی را بر مبانی عرفان و خبرگی او را  
نسبت به ریزه کاریها و مشکلات تصوف آشکار می سازد.

به روایت عبدالغفور لاری که از شاگردان جامی است و شرح حال  
وی را به تفصیل نقل کرده است<sup>۲</sup> وی از بیروان طریقه نقشبندیه بوده  
است و استاد و مرشد او سعدالدین کاشغری متوفی ۸۶۰ و با دو واسطه  
مرید مؤسس طریقه نقشبندیه خواجه بهاء الدین محمد بن محمد نقشبند  
بخاری متوفی ۷۹۱ بوده است<sup>۳</sup>.

جامی از این اصل که جز از یک شیخ خرقه را ستدن روا نباشد  
پیروی می کرده است<sup>۴</sup>، و به همین دلیل خرقه از خواجه سعدالدین

۱. تمهید القواعد، ابن عربی، ص ۲۷۴-۲۸۱.

۲. تكملة نفحات الانس شرح حال جامی.

۳. نفحات الانس، ص ۴۰۳.

۴. همان منبع، ص ۵۶۱.

داشت و ذکر از خواجه احرار (نصیرالدین عبدالله متوفی ۸۹۵) <sup>۱</sup>.  
 جاسی در تصوف و سیر و سلوک بجز تذکره معروف رسائلی در  
 طریق صوفیان و طریق خواجگان و پاس انفاس و طریق توجه خواجه‌ها  
 و شرایط ذکر و طریق نقشبندیه نوشته و رساله‌ای نیز در شرح معنی  
 لا اله الا الله به نام رساله تهلیلیه برشته تحریر در آورده است. و همچنین  
 در عرفان کتابهای: لوايح و لوايح و اشعه اللمعات و نقد النصوص و شرح  
 الفصوص جاسی از شهرت برخوردار است و این مسئله جالب توجه و  
 حاکی از مسلک عرفانی جاسی است که نقد النصوص اولین اثر عرفانی  
 جاسی و شرح الفصوص آخرین اثر مهم وی هردو شرحی بر آراء و مذهب  
 عرفانی ابن عربی است <sup>۲</sup>.

شمس الدین محمد لاهیجی نوربخشی متوفی اواخر قرن نهم هجری  
 شارح گلشن داذ شیخ محمود شبستری و معاصر میرصدراالدین دشتکی  
 و علامه دوانی است. <sup>۳</sup>

قاضی نورالله در مجالس المؤمنین از وی به احترام یاد می‌کند و  
 او مرید سید محمد نوربخش و او مرید ابن فهد حلی فقیه معروف شیعی  
 بوده است.

شمس الدین لاهیجی خود سلسله فقر خویش را مستند به سید  
 محمد نوربخش می‌کند و از طریق وی فرقه خویش را به معروف کرخی  
 می‌رساند <sup>۴</sup>.

شرح گلشن داذ لاهیجی از متون عالی عرفانی است و وی تألیف  
 این کتاب را در سال ۸۷۷ هجری آغاز کرده است.

۱. همان منبع، ص ۴۱۳-۴۱۴. شرح حال خواجه احرار.

۲. مقدمه ویلیام چیتیک بر نقد النصوص جاسی، ص ۲۵.

۳. شرح گلشن داذ لاهیجی، ص ۶۹۸.

## دوران افتراق عرفان نظری از تصوف رسمی قرنهای دهم به بعد

بی شک پیمودن راه طریقت و طی کردن مقامات و رسیدن به حالات و یافتن بیخودی و مستغرق شدن در بحر توحید و فنا احتیاج به علم توحید و عرفان نظری دارد چنانکه از نظر عملی نیز ریاضتها و مراقبتهای طولانی و مراسم علمی، شرعی و صعب العبوری را طیب می کند. صوفی بدون این دو بال هرگز قادر به پرواز در وادی مکاشفات نخواهد بود.

همانطوری که در مباحث گذشته گفتیم تصوف در قرون اولیه بیشتر بر عمل تکیه داشت تا نظر و بتدریج با مباحث نظری و مسائل دقیق و پیچیده علم توحید عمیقتر و گسترش بیشتری یافت تا آنجا که آه بعد نظری به جنبه های عملی تصوف فزونی گرفت و اوج آن تحول را در قرنهای پنجم و ششم مورد مطالعه قرار دادیم.

ولی از قرن دهم دشواریهای علمی و عملی این راه میراث گردید هر دو تضعیف شود و راههای میانبری برای رسیدن به احدی سالک صوفی می طلبد انتخاب گردد.

بعنوان مثال می توان از سماع و رقص بعنوان راه میانبر آسان برای رسیدن صوفی به بیخودی که تحصیل آن با نظر و عمل بسیار

دشوار می باشد نام برد. هجویری در کشف المحجوب می نویسد: قومی را دیدم که می پنداشتند تصوف جز رقص چیز دیگری نیست<sup>۱</sup>.

بیشک سماع و رقص اختصاص به صوفیان دوره های بعد نداشته و از قرن سوم و چهارم مسئله سماع در میان صوفیه مطرح بوده است و نمونه هایی از آن را می توان در شرح حال صوفیان نخستین در تذکرة هائی چون تذکرة الاولیاء و نفحات الانس مطالعه کرد.

سماع حرکتی برشور بود که صوفیه از آن برای تحریک و نیل به حالت بیخودی استفاده می کردند و صوفی از این طریق حالت قبض و ملال را از خود دور می کرد.

صوفیان دوره های قرن ششم و هفتم در امر سماع متفاوت بودند غزالی در آن توقف داشت و شیخ ابوسعید ابوالخیر بدان تأکید می ورزید.

کسب حالات مطلوب برای صوفی از طریق سماع و رقص و قوالی امری ساده بود و از اینرو گاه در ضمن این عمل بسیاری جان خود را از دست می دادند.

همین عامل بود که صوفی را به مجالس سماع و رقص و قوالی می کشانید و در این مجالس ترانه های عاشقانه و عارفانه همراه با ساز یا بدون آن خوانده می شد و صوفیان دور قوال و مغنی حلقه می زدند و خاموش و آرام سر به گریبان برده نفسها را در سینه ها حبس می کردند و با سکون و سکوت زمینه شور و هیجان طوفانی را بر خود فراهم می آوردند نخست حالت وجد و سپس نعره صوفیانه آنها را به رقصهای تند واسی داشت و بدین ترتیب همه حاضران به پایکوبی و دست افشانی بر می خاستند گاه کسانی بودند که چنان تحریک می شدند که خرقة خویش پاره می کردند و گاه جان خویش از دست می دادند.

۱. کشف المحجوب، ص ۴۱۶.

مورخینی مانند این خلکان نمونه‌هایی از آن را نقل کرده‌اند.<sup>۱</sup>

وجد و سماع و رقص صوفیه گاه اسرا و سلاطین را نیز به مجالس آنها می‌کشانید چنانکه مستنجد خلیفه عباسی در مراسم عروسی خود از رقص و سماع صوفیه بهره برد و هنگامیکه یک تن از صوفیان در سماع بیخود شد و در مجلس جان داد خلیفه بر وی گریست و صوفیان تا صبح گرد جنازه او رقص کردند.<sup>۲</sup>

رقص و سماع نزد برخی از سلسله‌های صوفیه مانند مولویه اهمیت فوق‌العاده داشت. می‌گویند خود مولانا گاه در کوچه و بازار هم با اصحاب خود به رقص درسی آمد و گاه جنازه محبوبان خود را با رقص و دف تشییع می‌کرد.

افراط در بهره‌گیری از حالت‌های غیرعادی و از وسائل غیرطبیعی برخی از صوفیان را تا آنجا کشانید که استفاده از چرس و بنگ و مواد سکرانگیز را تجویز نمودند و بعضی از معتدلین آنها مانند ساذبیه در تحریک به صرف قهوه بسنده کردند.<sup>۳</sup>

بدین ترتیب صوفیان برای سیر و سلوک مقامات و رسیدن به حالات و شهود عرفانی و حتی آخرین مراحل صوفیانه نبازی به حمل ندادند کسب علوم و معارف نظری و با ریاضتها و خلوه‌های طولانی نمی‌دادند و راه را با طی مراسم تشریفاتی و آداب و رسوم خاص نزدیکتر و آسانتر می‌نمودند.

بیشک عوامل و زمینه‌های مختلفی نیز در این تحول مؤثر بوده است که ما به جهت اختصار از توضیح آنها حشم می‌نویسم و بدینجهت آن می‌نگریم که چگونه با جدا شدن بعد نظری و عرفانی از عیو

۱. ادش میراث صوفیه، ص ۹۵.

۲. مرأة الزمان، ص ۲۶۷.

۳. ادش میراث صوفیه، ص ۹۴.

این سُلُوك بصورت تصوف رسمی و در قالب آداب و ظواهر و احیاناً بدعتها ظاهر شده است.

عارف و متفکر فقید شهید مطهری می‌گوید:

از این به بعد بنظر ما عرفان شکل و وضع دیگری پیدا می‌کند تا این تاریخ (تا پایان قرن نهم) شخصیتهای علمی و فرهنگی عرفان همه جزء سلاسل رسمی تصوفند و اقطاب صوفیه شخصیتهای بزرگ فرهنگی و عرفانی محسوب می‌شوند و آثار بزرگ عرفانی از آنهاست. از این به بعد شکل و وضع دیگری پیدا می‌شود: اولاً دگر اقطاب متصوفه همه یا غالباً آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینیان داشته‌اند ندارند، شاید نتوان گفت که تصوف رسمی از این به بعد بیشتر غرق در آداب و ظواهر و احیاناً بدعتهایی که ایجاد کرده است می‌شود<sup>۱</sup>.

با بوجود آمدن عارفان غیر صوفی و صوفیان غیر عارف دو جریان متفاوت از دل عرفان و تصوف برخاست و هر کدام در ادامه راهش تلطیف و یا پیراهنهائی به خود گرفت که بطور اجمال در اینجا به شرح آن می‌پردازیم.

### ۱. عرفای غیر صوفی

قرنهای دهم و یازدهم هجری شاهد ظهور عارفانی است که حتی با تصوف رسمی نیز سرسبز داشته‌اند و گاه در میان این عارفان کسانی دیده می‌شوند که در تندترین مسلکهای عرفانی نیز تخصص دارند و مشابه آنها هرگز در میان متصوفه رسمی پیدا نمی‌شود<sup>۲</sup>.

بدین ترتیب در ایران عرفان به آغوش فلسفه باز می‌گردد و به همت متفکران عارفی چون صدرالمآلهین شیرازی متوفی ۱۰۵۰

۱ و ۲. آشنائی با علوم اسلامی، شهید مطهری، ص ۲۲۳.

براساس تلفیق فلسفه مشاء و فلسفه اشراق، حالت وفاق و حتی مزجی بین عرفان و فلسفه بوجود می‌آید.

بی‌شک صدرالمতألہین بیش از متصوفه رسمی بر دقایق عرفان و رموز مکتب محی‌الدین مسلط بوده است و کتب وی آکنده از مباحث عرفانی و تجلیل از عارفانی چون محی‌الدین عربی است. در حقیقت صدرالمتألہین شیرازی به مکتب عرفان نظری محی‌الدین شکل فلسفی داد و جریان آن را به یک جریان کلیتر و گسترده‌تر تبدیل نمود و به آن دوام علمی و عقلی بخشید.

آراء عرفانی صدرالمتألہین در زمینه‌های مختلف چون روحی بر کالبد قواعد فلسفی وی حاکم است و در تمامی کتابهای وی بطور کاملاً واضحی متجلی می‌باشد، صدرالمتألہین نه تنها عرفان و فلسفه را به یک جریان نظری تبدیل کرد، بین آن دو و شرع نیز نوفق و السام بخشید.

ملاحسن فیض کاشانی شاگرد متبحر صدرالمتألہین شیرازی متوفی ۱۰۹۱ نیز که از عارفان بنام زمان خویش است به پیروی از استادش این راه را بپیمود و سعی نمود با تلخیص و تکمیل و نصفه سلوک عملی برخی از عارفان صوفی مسلک گذشته حتی قواعد سرو سلوک را از قید و بند عادات و رسوم ظاهری تصوف برهاند.

کتاب المحجة البيضاء که تهذیب احیاء علوم الدین غزالی است مبین نوعی سلوک عرفانی است که با تصوف در هدف موافق ولی در روش و طریق با آن متفاوت است زیرا زیربنای سیر و سلوک در مسلک فنی کاشانی براساس موازین شریعت و منبذ از منابع شرع می‌باشد.

قاضی ابوسعید قمی شاگرد ملاحسن فیض نیز از رِعروان طریقه عرفانی ملاحدرا است و «اربعیناب» او شاهکاری از فلسفہ عرفان و فلسفه و شرع است و «روح الصلوة» وی بیانگر نمونه عارف مستشرق

و فیلسوف سالک می باشد<sup>۱</sup>.

صدرالمآلهین و شاگردانش را نمی توان نخستین عارفان غیر صوفی نامید زیرا قبل از آنها نیز در اعصار گذشته چنین کسانی بوده اند که علم توحید را با سلوک شرعی توأم کرده و از بیراهه رویهای صوفیانه بدور بوده اند.

در قرن دهم هجری شاید بتوان شیخ بهائی متوفای ۱۰۳۰ و میر-ابوالقاسم میرفندرسکی متوفای ۱۰۵۰ و میرداماد متوفی ۱۰۴۱ را مؤسس و شارح مکتب جدید عرفان منهای تصوف رسمی دانست.

در سال ۹۹۸ یعنی سالهای پایانی قرن دهم پایتخت ایران با موافقت شاه عباس به اصفهان انتقال یافت و حوزه علمیه اصفهان مرکز اساتید بزرگ فقه و حدیث و تفسیر و کلام گردید و در این میان حضور اساتید بزرگ عرفان و فلسفه چون شیخ بهائی و میرداماد و میرفندرسکی برشکوه این مرکز علمی افزود و صدرالمآلهین را برای کسب فیض از مکتب این بزرگان از شیراز به اصفهان کشانید.

رشد و تکمیل مکتب عرفانی منهای تصوف رسمی در زمان صفویه به اوج خود رسید بدون آنکه صفویه نقشی در این روند فکری داشته باشند.

این فیلسوفان و عارفان متبحر مانند همه عرفا به نوعی وحدت وجود فائل بودند ولی برخلاف بسیاری از صوفیان از هرنوع مخالفت یا ذموص قرآنی پرهیز داشتند.

بعنوان مثال: شیخ بهائی و میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و فیض کاشانی و قاضی ابوسعید قمی جملگی شیخ محمود شبستری را می ستودند ولی هرگز چنین سخن نمی گفتند:

چو اشیاء اند هستی را مظاهر از آن جمله یکی بت باشد آخر

۱. به *روضات الجنات*، ج ۴، ص ۱۱ مراجعه شود.



وجود آنجا که باشد محض خیر است اگر شری است در وی آن زغیر است  
 زیرا مفهوم کلام شبستری در دنباله این اشعار آن است که  
 بت پرست آگاه به وجود بت، موحد است و موحد نا آگاه به بت مسلمان نیست!  
 ملاصدرا بعنوان نمونه بارز مکتب عرفانی جدید هرگز به پیر  
 طریقت یا مرتشد یا خضر سیروسلوک اعتقاد نداشت و هرگز درباره کسی  
 این چنین سخن نگفت:

کعبه من کنشت من دوزخ من بهشت من

مونس روزگار من شمس من و خدای من  
 صدر المتألهین و همفکران و همسلکان قبل و بعد او هرگز مانند برخی  
 از صوفیه که وی آنان را نادان می خواند انجام وظائف شرعی را تا  
 آخر عمر بعد از رسیدن به مرتبه کمال بیهوده و با غیر لازم نمی نمود  
 و صریحاً می گفت کسی که بدلیل کامل بودن از انجام وظائف شرعی  
 خودداری کند کافر است و مدعیان قطیعت را که مدعی رابطه مستقیم  
 با خدا بودند مشرک می دانست ولی در عین حال اثر سروفطیب به دور  
 از ریا و جاه طلبی را در تزکیه و تربیت سلوکی می پذیرفت و رابطه  
 مستقیم آنها با خدا که خدای خدا را یثنونند و جواب خدا را بدهند  
 را منکر بود و با تصوف به شکل اقامت در خانقاه و حیدنشنها و مراسم  
 آداب و ظواهر خاص مخالف بود و آن را ناشی از تنبلی می دانست.  
 عرفان شناس معروف پرفسور هانری کربن پس از آنکه این احتمال  
 را مطرح می کند که ملاصدرا شاید چیزهایی را می فهمید که از سه  
 بروز فتنه نمی توانست بر زبان بیاورد می گوید:

بعید نیست ملاصدرا با این که عارف بوده از امور حیات  
 آوردن تکالیف شرعی را واجب دانسته است که فکر می کرده که بجا  
 آوردن تکالیف مذهبی بهترین وسیله بقای انضباط بین طبقات عادی

مردم است<sup>۱</sup>.

این نظریه که نمونه‌ای از استنباطات علمی غربی در زمینه مسائل اسلامی و شرقی است نه تنها خلاف واقعیت زندگی ملاصدرا است که زندگی ساده در کهک قم را بدلیل پایدردی در عقاید خود بر زندگی مجلل در کنار مردم و شاه صفوی ترجیح داد اصولاً خط بطلانی است بر آنچه که این عرفان‌شناس غربی با زحمات زیاد در کتاب ۳۸۵ صفحه‌ای خود گردآوری کرده است.

وقتی هانری کربن عرفان‌شناس چنین می‌گوید دیگر جای تعجب نیست که سلف او پرفسور براون نام استاد ادبیه ملاصدرا را جمع سفر و این کتاب را «سفرنامه ملاصدرا» دانسته است و فلسفه و عقاید صدر المتألهین را منشأ آراء شیخ احمد احسائی و وی را اساس آراء و عقاید بایه معرفی کرده است<sup>۲</sup> و به پیروی از براون علامه اقبال پاکستانی در رساله‌ای به نام توسعه حکمت در ایران، فلسفه ملاصدرا را منبع و منشأ عقاید جماعت بایه شمرده است<sup>۳</sup>.

اکنون که آراء مختلف در زمینه مسلک ملاصدرا را مطرح کردیم ناگزیر باید این نظر را هم از دینه پنهان نداریم که برخی گفته‌اند تصوف در اغلب شعب علمی اثر عمیق گذاشته و این اثر در کتب ملاصدرا ظاهرتر و بارزتر است و به عقیده وی طریقه اهل سلوک و شرب اهل کشف و شهود در مکتب ملاصدرا از آن جهت مقدم بر طریقه اهل انتظار است که عقل مستکمل به حکمت نظریه و عملیه و قلب عارف سالک بواسطه صفاء تام و استعداد کامل محل تابش و طلوع حقایق غیبی است و بین او و واقع حجابی وجود ندارد و رفض تعینات والقاء

۱. ملاصدرا فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی، هانری کربن، ص ۲۳۹.

۲. به قادیخ ادبی ایران، ادوارد براون، ج ۴، فصل ادبیات بایه مراجعه شود.

۳. به نقل از شرح حال و آراء ملاصدرا، ص ۴.

حدود ملازم است با شهود اصلی حقائق در مقام و مخزن سعی موجودات<sup>۱</sup>.  
 حقیقت این است که صدر المتألهین شیوه عرفانی و بحث فلسفی  
 و اعتقاد دینی را بطوری تلفیق کرده است که هر کس به هر کدام از  
 ابعاد سه گانه مباحثی که وی در بیش از چهل کتاب مفصل و عمیق  
 آورده است بنگرد بنظرش چنین می رسد که آن بعد در دید ملاصدرا  
 از اهمیت فوق العاده ای برخوردار بوده است.

صدر المتألهین آنجا که در برابر علمای ظاهری فرار می گیرد مسلک  
 تعبد و تقلید و روش مجادله و اسندلال خشک را نفی می کند و از  
 آنها به: ظلمات بعضها فوق بعض تعبیر می کند<sup>۲</sup>.

و در جایی دیگر<sup>۳</sup> در برابر صوفیه می گوید: ابتدا اساس معرفت  
 و حکمت را بطور نظری بنیان نه تا همچون صوفیان نادان به ترهات، خود  
 را مشغول نداری که مصداق این آیه گردی:

اتى الله بنیانهم من القواعد فخر عليهم السقف عن فوقهم...<sup>۴</sup>

و در موضع مقابل فلاسفه نیز می گوید: هرگز بر اقوال و آراء  
 متفلسفه تکیه مکن که جملگی فتنه است و لغزشگاه فدمها از راه صواب<sup>۵</sup>.  
 عجیب آن است که همانها که ملاصدرا را متأثر از معارف صوفیه  
 دانسته اند تصوف را از تأثیر پذیری در برابر آراء و عقاید دیگران بر نه  
 کرده اند<sup>۶</sup>.

مکتب جامع فلسفی عرفانی صدر المتألهین بعد از وی توسط شاگردانش  
 استحکام بیشتری یافت و بجز فیض کاشانی می توان از آقا حسین خوانساری

۱. مقدمه الشواهد الربوبیه، ص سه الی پنج.

۲. مقدمه کتاب اسفاد الابه.

۳. مقدمه الشواهد الربوبیه، ص نه.

۴. نحل: ۲۶.

۵. مقدمه الشواهد الربوبیه ص نه.

۶. همان منبع، ص هفتاد و نه.

متوفی ۱۰۹۸ و شیخ حسین تنکابنی متوفی ۱۱۰۴ نام برد.  
دو فیلسوف و عارف نامی: آخوند ملاعلی‌نوری متوفی ۱۲۴۶  
و آخوند ملاهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۸ با تألیف کتب عمیق و تربیت  
شاگردان وارسته مسلک صدرالمتألهین را احیا و به مرحله نوینی وارد  
نمودند.

## ۲. صوفیان غیر عارف

ظهور دولت صفویه در ایران با دو پدیده اجتماعی-اعتقادی  
همراه بود یکی گسترش تصوف و دوم رنگ شیعی به خود گرفتن تصوف  
که هر دو از علاقه و اعتقاد سلاطین اولیه صفویه نسبت به تصوف و  
تشیع نشأت می‌گرفت.

اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی مخصوصاً سلطان جنید و پسرش  
سلطان حیدر سعی کردند با کمک پیروان زیاد خود که در آذربایجان  
و شام و روم داشتند سلطنت صوری را نیز بر سلطنت معنوی خویش  
بیفزایند.<sup>۱</sup>

این صوفیان کشکول و تبرزین صوفیانه را به تیغ و کمان و شمشیر  
تبدیل نمودند و دولت صوفیانه‌ای را بنیان نهادند.

به روایت زندگی شاه‌عباس اول در این دولت سرداران داعیه‌دار  
به تهمت ناصوفیگری مجازات و از مقام خود برکنار می‌شدند.<sup>۲</sup>

معروفترین سلسله صوفیه منسوب به شیخ صفی‌الدین اردبیلی  
حیدریه بودند که جدالها و کشمکشهای حادثه آفرین آنها با پیروان  
سلسله نعمة‌اللهیه در تاریخ مشهور است.

بجز دو سلسله حیدریه و نعمة‌اللهیه سلسله‌های دیگری نیز

---

۱. ادّش میراث صوفیه، ص ۹۸.

۲. زندگانی شاه‌عباس‌کبیر، ج ۱، ص ۱۸۵.

از صوفیه در عهد صفویه فعالیت داشتند که از آن جمله می‌توان صوفیان پیرو قطب‌الدین محیی جهری که به نام اخوان‌آباد شهرت داشتند و سلسله ذهبیه که منسوب به سید قطب‌الدین شیرازی متوفی ۱۱۷۳ بوده است و سلسله نقشبندیه و سلسله نوربخشیه را نام برد.

از اخوان‌آباد مکانیب قطب باقی مانده است که بنا به روایت طرائق‌الحقائق مشتمل بر ۷۸۳ مکتوب در زمینه مسائل مختلف عرفانی و اخلاقی بوده است.<sup>۱</sup>

و سلسله ذهبیه نیز که در روزگار سلطان حسین صفوی در فارس انتشار یافت به سبب تقیدی که از خود نسبت به تعالیم فقها نشان می‌دادند شهرتی بسزا یافتند.

رونق تصوف دولتی و سلسله‌های گوناگونی که سخت با یکدیگر درگیر بودند این مسلک را بصورت اسری تشریفانی و آیین و رسوم خاص و مراسم ظاهری درآورد و صوفیان را از تحصیل معارف دینی الهی و اسرار توحید و عرفان نظری بازداشت و به انجام مراسمی چند و زی خاص و نامهای مخصوص بسنده کرد و بتدریج با یک سلسله عملهای خشک بدعت‌گونه آلوده کرد.

تهی شدن تصوف از مسائل علمی و نظری به علماء و فقهای زمان فرصت داد تا به مقابله و مبارزه علنی با آنها پردازند و حتی عارفانی چون ملا محمد تقی مجلسی بدر مجلسی معروف مجبور شدند از صوفیه برائت بجویند و حتی سلاطین صفویه که خود زاده خانقاه بودند به سرکوب صوفیه برخیزند و نهضت ضد تصوف بصورت بی‌سابقه‌ای شکل بگیرد و کتابهای زیادی در رد عقاید و احسانا در احسان آنها برشته تحریر درآید.<sup>۲</sup>

۱. طرائق‌الحقائق، ج ۳، ص ۶۶.

۲. کتابهای مرحوم مجلسی دوم و مقدسی اردبیلی نمونه بارز این رویه‌هاست.

جالب این بود که در مواردی اقطاب و پیران صوفیه افرادی عامی و بیسواد بودند و نه تنها به لطائف و دقایق عرفانی و نظری علم توحید آگاه نبودند اصولاً از داشتن علم درحد نازل نیز محروم بودند و این رویه را با گفته مشایخ گذشته که علم حجاب اکبر است توجیه می کردند.

آشناگی در تصوف تا آن حد پیش رفت که طریقه تصوف توسط برخی از خلفای سلسله صفی علیشاهی با طریقه فراماسونری درآمیخت.<sup>۱</sup> ناگفته نگذاریم که صفویه همانطور که آغازگر نهضت صوفیه در ایران بودند سرانجام پس از یک تحول کامل آخرالمر نیز صوفی شدند و این موقعی بود که پس از استیلای افغان بقایای صفویان از ایران به هند مهاجرت کردند و از نوبساط ارشاد گشودند.<sup>۲</sup>

از اواخر صفویه بازار تصوف در ایران از رونق افتاد و بتدریج از تعداد صوفیان کاسته گشت و به روایت دیاض السیاحه قریب هفتاد سال پس از انقراض صفویه کشور ایران از فقر و طریقت خالی بود و اسم طریقت گوش کسی نشنیده و چشم احدی اهل فقر ندیده مگر چند کس از فقرا در مشهد مقدس از طریقه نوربخشیه و چند نفر در شیراز از سلسله ذهبیه در زوایای گمنامی بودند و اگر جای دیگر نیز بوده خود را مشهور و در السنه وافواه مذکور نمی نمودند اسم طریقت در ایران مانند سیمرغ و کیمیا گشته بود.<sup>۳</sup>

آمدن سید معصوم علی شاه دکنی از هند به ایران بار دیگر نام

---

→ مراجعه شود به کتابهای اعتقادات و عین الحیوة مجلسی و حدیقة الشیعه محقق اردبیلی و شرح نهج البلاغه میرزا حبیب الله خوئی.

۱. ارزش میراث صوفیه، ص ۹۹.

۲. فوائد صوفیه، ص ۱۰۵.

۳. بستان السیاحه، چاپ سعدی، ص ۶۵۵.

تصوف را برزبانها جاری ساخت و به آن رونق بخشید ولی پس از اندک مدتی وی و نورعلیشاه توسط کریمخان زند تبعید شدند و پیروانشان مورد آزار قرار گرفته و احیاناً بقتل رسیدند و بدین ترتیب صوفیه منزوی گردیدند و اعتبار خود را با گرویدن به اسرار و نقل حالات مشایخ گذشته و تعصب به مراسم خشک و بیروح صوفیانه از دست دادند.

تصوف در آخرین مراحل تحولات خود در ایران بجائی رسید که نه تنها از عرفان نظری و علم التوحید تهی گشته بود، از سلوک عملی خالصانه و تهذیب نفس و چله نشینیهای نفس کش و ریاضتهای مشایخ واذکاری ربانیز بدور ماند و یک سلسله نامها و رسومات و تعصبات خشک جای عرفان نظری و عملی را گرفت و به نام صوفیگری ثبت گردید.

کتاب استوانه کیهان که خود مدتها در سلک صوفیان رسمی بوده است بهترین اثر زنده در توصیف تصوف رسمی است و گواهی صادق بر نحوه تحول تصوف در قرون اخیر.

برخی اصرار می ورزند تا دلیل گرایش تصوف به رموز و رسوم طاهری را فشار و آزار مخالفین بدانند ولی تاریخ عصر قاجار و بعد از آن نشان می دهد که صوفیه در این دوران از امنیت برخوردار بودند و چه بسا از طرف برخی از دولتمردان نیز مورد حمایت قرار می گرفتند. بعضی از مورخین و صاحب نظران ریشه و عامل اصلی افول و انحطاط تصوف را مستند به حمله مغول می دانند و منحنی تحولات مکتب تصوف را از حمله مغول به بعد رویه انحطاط ترسیم می کنند.<sup>۱</sup>

۱. لغت نامه دهخدا، ماده صوف، ص ۳۸۴.

## بخش ششم

### عرفان متعهد و عارفان ربانی

از زمانی که محدثین و فقهای بزرگی مانند مجلسی دوم صاحب بحارالانوار و محقق اردبیلی انحرافات صوفیه را برملا کردند و در زمان زندیه و قاجاریه نیز حوادثی برانگیز مخالفت علما و فقها با صوفیه رخ داد و افشاگریهایی از خود پیروان تصوف رسمی بر علیه صوفیان انتشار یافت تصوف بمعنی حقیقی آن، یعنی سلوک روحانی برای تهذیب نفس و صفای دل و تحصیل کمال مطلوب زیر سؤال رفت و مشروع بودن تصوف مورد خدشه قرار گرفت ولی با این وصف در گذشته عارفانی بودند که علی رغم تبحرشان در عرفان نظری برای سلوک معنوی به پیروان و مشایخ راه دست ارادت می دادند و از این طریق به تکمیل خود می پرداختند ولی از قرن دهم به بعد با تهی شدن تصوف از عرفان نظری از یکسو و دور ماندن از صفا و اخلاص از سوی دیگر و پدید آمدن قشری عالم و متخصص در عرفان نظری رابطه عارفان اهل نظر و صوفیان خرقه به تن گسیخته شد و صاحب نظران در دقایق عرفان یا اصلاً از عرفان عملی و سیر و سلوک سربلغتند و یا اگر اهل سلوک بودند تعدادشان اندک بود و آنها هم از پیوستن به سلسله های رسمی صوفیه ابا داشتند





و علم بدون تزکیه ظلمت آفرین است ولی تزکیه بدون علم اگر امکان داشته باشد نوعی راه نجات است.

براساس این نظر حتی علم توحید و کشف رموز و اسرار عرفانی اگر توأم با تزکیه نباشد خود تبدیل به حجاب می شود بنابراین سلوك معنوی و عرفان خود یک وسیله است نه هدف.

**۲. اصالت نصوص اسلامی و تعبد به آن:** به این معنی که هرگاه تعبیرات قرآن و سنت در حد نص و دال قطعی باشد عارف فقیه هرگز دست به تأویل آن نمی زند و از مخالفت با آن اجتناب می ورزد و وحی قطعی را مقدم بر هر نوع مکاشفه و استنتاج عقلانی و عرفانی می داند و حقانیت واردات قلبی و مشاهدات عینی و نتایج استدلالی را با معیار وحی قطعی می سنجد.

**۳. التزام به احکام دین:** عرفای ربانی در هیچ مرحله و مقام و حالی خود را مستغنی از شرع و مستعفی از احکام دین نمی دانند و التزام به احکام و عمل به وظائف شرعی را واجب و بر همه کس و در همه حال (اجتماع شرایط تکلیف) الزامی می دانند.

عرفای ربانی در عین اینکه مصالح تشریع احکام را از نوع منازل و مقامات می شمارند ولی به این اصل اعتقاد ندارند که با گذشتن از منزلی حکم آن ساقط می گردد زیرا گذشتن از هر مرحله ای بمعنی از دست دادن آن نیست بلکه به مفهوم این است که با حفظ آن مرتبت رو به منزل دیگر دارد و حفظ هر مرتبتی مستلزم انجام وظائف خاص آن مرحله است و به این ترتیب جدائی بین شریعت و طریقت و حقیقت را مطرود می شمارند و هیچکدام را بدون دیگری معتبر نمی دانند.

**۴. نقی امتیاز و خود بزرگ بینی:** عارفان ربانی سلوك معنوی و علم توحید را برای خود امتیاز نمی بینند و خود را بزرگتر و مهمتر و مقربتر از دیگران نمی انگارند و خشوعشان همواره موجب تواضع در

برابر خلق خداست.

آن تعبیرها که برخی از عرفا و صوفیه دربارهٔ عامه مردم و قشریون و اهل ظاهر دارند هرگز از عرفای ربانی مشاهده نمی‌شود.

**۵. اصالت ذکر و توجه به خدا:** خود را همواره در محضر حق دیدن و دل به یاد خدا داشتن و مداومت به حالت ذکر از لوازم عرفان حقیقی و علم توحید است و عارفان ربانی این حالت را به هیچ قیمتی از دست نمی‌دهند.

**۶. نیت عمل را تصحیح نمی‌کند:** به عقیدهٔ عالمان بسانه و عارفان سالک شریعت هیچگاه نمی‌توان از راه نامشروع و مخالف احکام شرع به هدف توحیدی و قرب الهی نائل گشت و عمل هر قدر مقدس و عالی باشد نمی‌تواند عمل نامشروع را مشروع کند و آن را تصحیح نماید.

**۷. تحریم بدعت:** سالک واقعی وادی توحید به هیچ دلیلی به خود اجازه نمی‌دهد در حلال و حرام و واجب مداخله نماید و چیزی را از پیش خود برای خویشتن و با دیگران باید یا نباید قرار دهد و هر نوع اضافه کردن چیزی را در دین و نسی چیزی را که جزء دین است بدعت و نامشروع می‌شمارد.

**۸. عدم مطلق گرایی:** الگو در نظر عارف مشرع معصومین علیهم السلام است و غیر از این حضرات هیچکس مطلق نیست و بطور مطلق هم قابل پیروی و مدح نیست و بجز معصومین علیهم السلام کسی واسطهٔ بین خدا و خلق نیست و از هر کس به میزان معرفت و قدرت ارشادش می‌توان در قرب به حق استفاده نمود.

**۹. اسناد در دین:** در سنن و آداب و اخلاق و سیره و فکر و ذوق آنچه که در قلمرو مباحات قرار می‌گیرد می‌توان از لروهنای غیرمسلمان و اصولاً از عقلای هر مومی تقلد و بروی نمود ولی آنچه

که به واجب و حرام مربوط می‌شود و یا بعنوان جزئی از دین مطرح می‌گردد پیروی در صورتی مشروع است که اسناد آن به دین معزز گردد.

عارفان ربانی در علم توحید و نیز در عرفان عملی و سلوك طرق سیر الی الله به هرچه که می‌شنوند و تعلم می‌یابند اکتفا نمی‌کنند و در مورد اسناد آن به دین به بحث و تحقیق می‌پردازند و آنچه را که مربوط به دین است از اهل ذکر می‌پرسند و به ملابمت با طبع و یا مطابقت با ذوق پسندیده نمی‌نمایند.

**۱۰. اجتناب از گفتار مشتبّه و اغواکننده:** صراحت گویایی لازمه صداقت و خود یکی از مراحل صدق است کما اینکه سخن دویلهو گفتن که وجه با جوهری از معانی آن احتمالاً موجب اغوا و اشتباه دیگران می‌گردد به دور از تقوای اسلامی است.

عارفان بالله و عالمان به علم توحید و سالکان راه الله بدلیل تنقیدشان به صدق و صداقت و تعهد در برابر فکر و عمل دیگران هرگز سخنی این چنین نمی‌گویند و به بهانه رمزگویی و یا زبان خاص موجب گمراهی و اشتباه دیگران نمی‌شوند.

بی‌شک نکتم به قدر عقول مردم و مراعات ظرفیت فکری مستمع و مخاطب هیچگاه مجوز آن نیست که با رمزگویی آنان را دچار تحیر و تشویش فکری و احیاناً گمراهی نمود.

**۱۱. التزام سواد اعظم:** یکی از اصول کلی اسلام حفظ وحدت کلمه و التزام سواد اعظم و بودن با مردم و اجتناب از تفرقه و گروم بندیهای اختلاف برانگیز است. عارف ربانی هرگز تحت هیچ نام و عنوانی گروهی را از اجتماع مسلمین جدا نمی‌کند و در برابر دیگران به صفا آرائی و فرقه سازی نمی‌پردازد و وحدت مسلمین را با گروه بندی بهم نمی‌زند.

۱۲. بی‌خرقه و بی‌سلسله: خرقه و انحراف در سلسله‌های صوفیه یکی از نشانه‌های تصوف رسمی است ولی بسیاری از عرفا و سالکان بوده‌اند که از اینگونه مراسم و آداب ظاهری بدور بوده‌اند نه بیری داشتند و نه خرقه از کسی پوشیده و نه وارد سلسله خاصی می‌شدند.

۱۳. تقدم واقعیت بر مصلحت: تمسک به احادیث ضعیفه و تاویلات غیر مستنده و نیز حکایات و قصص غریبه‌ای که عقل‌نارای پذیرفتن آنها را ندارد گرچه احتمالاً مصلحتی نیز در برداشته باشد و در بعضی از نفوس مبتدئه و ضعیفه مؤثر افند ولی عارف واقعی و سالک حقیقی راه خدا هرگز نیازی به این تمجلات فاسده نمی‌بیند.

یکی از دلائل تهذیب احياء علوم‌الدین غزالی توسط فاضل کاشانی همین امر بوده است و بطوریکه در مقدمه المحجة البیضاء آمده است استناد غزالی به حکایات عجیبه و قصص غریبه و منغولات غیر معقول صوفیه و نقل مسائلی که اهل حق و عرفان را مشمزن می‌کرد موجب گردید با حذف این مسائل احياء العلوم غزالی تهذیب شود.<sup>۱</sup>

### عرفای ربانی

در میان علمای اسلام تعداد کثیری از زهاد و عباد و عس سلوک و باطن و متخلق و مهذب و صاحب کرامت و مقامات مستندند بدون آنکه نام صوفی و عارف بر خود نهند و یا از جاده شریعت خارج شوند مقامات و احوال را سیر و به‌مراحل عالیه عرفان رسیده‌اند و عرفان نظری و عرفان عملی کوی سبقت را از دیگران ربوده‌اند.

مطالعه و مقایسه شرح حال عرفای معروف و موفیان مشهور با عرفای ربانی که خصائصشان را در گذشته بیان نموده نشان‌دهنده این

۱. مقدمه المحجة البیضاء، ص ۲.

حقیقت است که تنها تفاوت اینان در دو قطب عرفان نظری و عرفان عملی تقید اینان به شرع و حفظ همه موازین وحی بوده است و جز این تفاوتی بین آنان نبوده است.

به همین دلیل است که در بسیاری از تراجم و تذکره‌های عرفا و صوفیه نام اینان نیز بمیان آمده و عرفای ربانی در زمره همان صوفیان رسمی آورده شده‌اند، حتی تبحر و توغل بعضی از این عارفان در تصوف نظری و عملی بمراتب بیش از صوفیان رسمی بوده است و برخی را نیز صرفاً بدلیل تمایلات عرفانی جزء صوفیان شمرده‌اند مانند شیخ بهائی و قاضی نورالله صاحب مجالس المؤمنین (مقتول بسال ۱۰۱۹ که از صوفیان نوربخشیه ذکر کرده‌اند).<sup>۱</sup>

این گروه از عارفان در میان علمای اهل تسنن نیز اندک نیستند. مراجعه به تذکره‌هایی چون حلیه الاولیاء نشان می‌دهد که بسیاری از بزرگان عرفا که از اهل تصوف شمرده شده‌اند صوفی بمعنی رسمی آن نبوده‌اند.

**احمد بن شمس الدین محمد بن فهد حلی:** فقیهی زاهد و عارفی باذوق و جامع معقول و منقول و اهل باطن و کشف و سلوک بوده است. کتاب عدة الداعی و نجاح المعانی وی معروف است و کتابی در اسرار الصلوة به سبک اهل عرفان نوشته و کتاب دیگر او به نام التحصین و صفات العارفين گویای دید عرفانی و میزان تبحر وی در علم توحید و عرفان عملی بوده است، کرامات و اخبار غیبیه‌ای به وی نسبت داده شده و قبرش مزار اهل دل و عالمان ربانی است و وفات وی در سال ۸۴۱ یوده است.<sup>۲</sup>

**احمد بن محمد معروف به مقدس اردبیلی:** وی در زهد و مقامات

۱. (پایه العارفين، ص ۴۰۶ و دوضات الجنات، ص ۱۹۶ چاپ اول مراجعه شود.

۲. (دوضات الجنات، ج ۱، ص ۷۴.

و کرامات زبانزد عام و خاص بوده و در فقه و عرفان و سلوک مرتبتی عالی داشت، وی در سال ۹۹۳ در نجف اشرف دارفانی را وداع گفت. وی را بدلیل عرفان و زهدش مقدس می‌نامیدند و در معقول نیز همپای معاصرانش چون شیخ بهائی. و میرداماد دارای تألیفات ارزنده‌ای بود از آن جمله شرح الهیات، تجرید و تعلیقات بر شرح مختصر عضدی.

**سید بن طاووس الحلّی:** نام او رضی الدین علی بن سعد الدین است و دارای مقام کرامت و زهد و عرفان بوده و از شدت تقوا و عرفان جز یکبار فتوا نداده است و خود می‌گوید از آن زمان که با این آیه شریفه آشنا شدم که فرمود: **لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ الْبَمِينَ...** جز در کتاب غیاث سلطان الودی لِحکام الثری (در موضوع قضاء نماز اسوات) فتوایی نداده‌ام تا مبادا مشمول آیه شوم<sup>۱</sup>. وی مستجاب الدعوة و صاحب کرامات بوده است.

**ابوعلی احمد بن مسکویه:** وی معاصر ابن سینا بوده و در علوم معقول و عرفان و اخلاص مقامی رفیع داشت و کتاب الطهارة در تهذیب الاخلاق او مشهور است. خواجه نصیر الدین طوسی کتاب اخلاق ناصری را بر منوال آن نگاشته است و کتاب: الفوز الاکبر ابن مسکویه که در بیان حقایق نفوس و مقامات نوشته شده حائز اهمیت می‌باشد کتابهائی از قبیل الفوز الاکبر و آداب الدین والدنیا به وی نسبت داده شده است.

روزی ابن سینا به مجلس درس ابن مسکویه حاضر شد و برای اظهار فضل و یا اختبار دانه گردونی را که در دست داشت بر زمی افکند و گفت بگو مساحت این گردو چقدر است؟ ابن مسکویه بی درنگ

۱. حاقه: ۴۵-۴۴.

۲. همان منبع، ج ۴، ص ۴۲۶.

کتابی را که در کنار داشت به سمت ابن سینا گرفت و گفت: اما تو اول این کتاب را بخوان و اخلاق خود را اصلاح نما تا جواب سؤالی را که خواستی بگویم!

**سید حیدر بن علی العبدی الآملی:** وی از علماء ظاهر و باطن و مسوفی سنّله و عارفی ففیه بوده است چهار تفسیر بر قرآن نوشده که یکی بر سذای اهل عرفان و تأویل است و کتاب وی در شرح **فصوص الحکم** به نام **نص النصوص** معروف است.

سید حیدر آملی در **نص النصوص** کرجه برخی از آراء ابن عربی را مورد نقد قرار داده است وی اصول کلی مسدک او را که مبتنی بر وحدت وجود است پذیرفته است، کرجه وی به تصوف رسمی نیز وابستگی داشته است و بی بوجهی که درباره این وابستگی ذکر کرده است بین مسدک واقعی سید است. وی در **جامع الاسرار** می گوید: من از آغاز جوانی در پی کسب معارف حقه بوده ام و بی آن را خواسته ام تنها از راه اجتهاد طاهرینم به دست آورم طریقه اجتهاد در ظاهر همان شریعت تبعیه است و در باطن حقیقت صوفیه و من خوانستم بین آن دو توافق دهی و یکی را با دیگری تطبیق نمادم زیرا من قواعد هر دو را موخمه و تمامی اجزای آن دو را با یکدیگر تطبیق دادم و جامع بین سرعت و حقیقت شدم و این واقعیت را نه بخاطر تفاخر بلکه بعنوان ذکر نعمت خدا بر زبان می آورم.

**قطب الدین سید حیدر توفی:** قطب الدین توفی از سادات مولوی است و عارفی دانای به علم توحید بوده و به هنگام نشر به وزارت سره مشهور حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام غفلت روز روی پای ایستاد و اذن دخول بصبیه و جدائی نموده شد که در پیید فرزندی

۱. **روضات الجنات**، ج ۱، ص ۲۵۷.

۱. **روضات الجنات**، ج ۲، ص ۳۹۹.



حیدر را!

زین الدین بن علی بن احمد عاملی مشهور به شهید ثانی: کتاب  
منیة المرید شهید ثانی بیانگر اهتمام فوق العاده‌ای است که شهید  
ثانی در مسئله سلوک ربانی و سیر معنوی در نتیجه‌گیری از تحصیل علم  
قائل است و کتاب دیگر وی به نام رساله فی شرح قوله (ص) الدنیا  
مژده‌الآخرة، نشانه‌ای از عرفان و دید زاهدانه است. شهید ثانی  
دارای کرامات بسیار بوده که در شرح حال وی آمده است. در شرح  
وفات شهید ثانی گفته شده است: بشوی الشهید جنة (۹۶۵).

محمد بن حسین بن عبدالصمد الحارثی معروف به شیخ بهائی: سماع  
و کتابهای عرفانی شیخ بهائی بیانگر مطالبی است که بسیاری به اعتقاد  
آنها وی را از صوفیان رسمی شمرده‌اند ولی شخصیت علمی و عرفانی  
شیخ بهائی به گونه‌ای بود که اهل مذاهب مختلف وی را از خود  
می‌دانستند. وی صاحب کرامات بوده و می‌گویند سی سال به حدیث  
فخریه به سباحت و ریاضت پرداخت و مصنف وی در سال ۸۰۰ هجری  
سلوک و احسان در اصفهان بوده است. در سال ۸۰۰ هجری در اصفهان  
مستقر در اصفهان را وداع گفت.

مولا مهدی بن ابی ذر کاشانی معروف به نراقی: وی صاحب کتاب  
جامع السعادات و مبین طریق سلوک و تهذیب و بدایع علمی است.  
نراقی از اجده تلامیذ و حیدر بهیمنی است و با وجود اینکه در  
اسنادش تصوف رسمی سخت مورد حمله و بحث نشود، اما  
که یکسال بعد از فوت سندس در آنجا دیده شد که به حدیث  
عرفان پرداخت و در میان صوفیانی، مورد احترام است.

۱. همان منبع، ص ۳۱۰.

۲. دوضات الجنات، ج ۱، ص ۱۰۰.

۳. همان منبع، ص ۲۰۲.

عمومی بی اطلاع از اصول اخلاقی و سیر و سلوک معنوی راه سومی را انتخاب نمود و ضمن تخطئه گروه اول به طرح و شرح راه عرفان و طریقت حقیقی و مشروع همت گمارد.

نراقی در کتاب جامع الافکاد و اللمعات العرشیه و شرح الشفا ضمن تبیین مبانی فلسفه اسلامی عرفان نظری را نیز از نظر دور نداشته و به شرح آن پرداخته است.

**سید مهدی طباطبائی معروف به بحر العلوم:** وی وحید زمانش در علوم عقلی و نقلی و عرفان بوده است از بحر العلوم کرامات زیادی نقل شده و مقامات معنوی و مکاشفات و احوال وی معروف است و قبرش همواره مزار بوده است.

**کمال الدین میثم ابن المثیرم البحرانی:** وی از علمای ربانی و فلاسفه مشهور و صاحب ذوق و اهل عرفان بوده است. از او کراماتی نقل شده و بزرگان فلسفه و عرفان افتخار شاگردی وی را داشته اند. داستان معروف حضور در جمع علما با زی فقرا و بی اعتنائی علما یا وجود بیان دقایق علمی و حضور در نوبت دیگر با لباس فاخر و توجه علما به سخنان بی ربط وی و پاسخ دادن به تعارفات رسمی به اینکه همه این احترامات مربوط به آستین گشاد لباس جباران است که امروز پوشیده ام منسوب به همین عارف ربانی ابن میثم بحرانی است<sup>۱</sup>. شرح نهج البلاغه وی که بهترین شرح بر معارف الهی و مسائل عرفانی نهج البلاغه است شهرت بسزائی دارد و دو رساله دیگر ابن میثم در معراج و وحی و الهام مشحون از علم توحید و مسائل عرفانی است وی در سال ۶۷۹ وفات نموده است.

در قرون اخیر عارفان بنام و عالمان بالله و سالکان طریقت و

۱. ایضاً، ص ۲۱۷.

۲. «روضات الجنات» ج ۱، ص ۲۱۹.

حقیقت واقعی بسیار بوده‌اند که در عین حال از عالمان شرع نیز بوده‌اند از آن جمله‌اند آقامحمد رضا قمشه‌ای و آقامیرزا حسین سبزواری و میرزا ابوالحسن جلوه و ملا عبدالله زنوزی و آقا علی حکیم و میرزا هاشم رشتی و میرزا حسن کرمانشاهی و میرزا محمد علی شاه‌آبادی و حاج شیخ مهدی مازندرانی و میرزا علی اکبر یزدی و سید علی قاضی و میرزا جواد تبریزی و مرحوم ملکی و علامه طباطبائی و آقای بهجت و دیگر کسانی که حتی بردن نامشان نیز بطول می‌انجامد.

امروزه بارزترین عارف زمان و شاخصترین عالم ربانی و حامل علم توحید و اهل سلوک الهی حضرت آیه‌العلوی امام خمینی رهبر کبیر انقلاب اسلامی هستند که رهبری معنوی و افتای فقهی و پیشوائی سیاسی در وجود ایشان یکجا جمع شده است.

کتابهای چهل حدیث، اسرار السلوة و مصباح الهدایه و شرح دعای سحر و دیگر آثار عرفانی و اشعار حضرت امام خمینی احیای عرفان واقعی و علم توحید و سلوک الهی در این عصر است و بارها در صحبت‌های عمومی و خصوصی بر این امر دقیق عرفانی تأکید داشت‌اند که علم توحید هم بدون تهذیب تاریکی است!

اسائه ادب به ساحت عارفان واقعی در محضرش سینه لپیخته‌شمرده می‌شود! و شریعت و فلسفه و عرفان سه بعد مکمل وجود انسان محسوب می‌گردد.

حضرت امام در میان اساتید خود به استاد عرفان‌ش مرحوم آقا ابوبادی احترام خاصی قائل است و از وی اینگونه تعبیر می‌کنند: «سبح عارف کامل ما شاه‌آبادی روحی فدا»!

حضرتش در یکی از غزلها می‌فرماید:

از قسمل و قال مدرسه ام حاصلی نشد  
 جز حرف دلخراش پس از آنهمه خروش  
 دستی به دامن بت مه طلعتی ز نسیم  
 اکنون که حاصلم نشد از شیخ خرقة پوش  
 بسیاری از تربیت شدگان محضر علمی و عرفانی حضرت امام  
 به این نکته واقفند که بعد عرفانی ایشان بر همه ابعاد ممتاز و با هر شان برتری  
 دارد. کتابهایی چون پرواز در ملکوت و تفسیر سوره حمد و چهل حدیث  
 امام قسمتی از چهره معنوی و عرفانی آن حضرت را مکشوف داشته  
 است.

در کتاب مصباح الهدایه می فرمایند: بسا بیانی که گفتیم و برده  
 از دیده بصیرت تو برداشتیم اینک می توانی میان سخنان اصحاب کشف  
 و معرفت ذوقی و سخنان حکیمان و راهروان راه برهان جمع نمائی گرچه  
 پیوندگان این دو مقال هر کدام راهی را پیموده اند ولی در حقیقت  
 اخلاقی در میان آنها نیست.

مجرور اصلی و ریشه سخن اهل کشف آن است که خدای متعال در  
 آنسه های تعینات و اشکال وجودی موجودات و جلوه های حقایق و  
 جمعی از صفات ظهور فرموده است و گروه دوم بگونه دیگر تعبیر کرده  
 و گفته اند سلسله موجودات که از دو عالم امر و خلق هستند همگی  
 سر سبب فعل حضرت حق و درجات خلق و امر می باشند ولی در عین حال  
 ما شراب و شراب الارباب.

در مورد لزوم خلافت الهی در مشرب عرفان می فرماید: از مباحث  
 دینی دانستی که ظهور اعیان خارجی بر حسب اقتضاء اسماء الهی  
 بر طبق نظامی است که در علم ربوبی و در محضر اعیان نابیه وجود  
 دارد زیرا برای هر حقیقتی از حقایق اسماء الهی جلوه ای وجود دارد که  
 همان منبع ص ۱۰۰.

منشأ و ظاهر کننده آن در عالم غیب می باشد و حکم ظاهر و ظاهر-  
کننده در سنت الهی همواره یکسان است.

بنابراین همانطور که سایر اسماء الهی جلوه ای در اعیان خارجیّه  
دارد لازم است خداوند خایفه ای جامع همه صفات ربوبی و حقایق  
اسماء الهی داشته باشد که این خلفه جلوه گاه اسم اعظم الهی یعنی  
الله باشد.

خلاصه آنکه چون در هر عالم کون هر آنچه که هست آبی از  
چیزی است که در غیب تحقق دارد پس باید برای حقیقت اسم اعظم  
الهی نیز مظهری و جلوه ای در عالم عین وجود داشته باشد تا بر دیگر  
حقایق عینی این جهان حاکم شود آنگونه که اسم اعظم الله بر سایر  
اسماء الهی حاکم است.

در جای دیگر پس از آنکه دیدیم عرفانی را از نگاه مکاشفه عارفانی  
که به باد عهد اول و قضاة نخستین ربوبی سخن گفته اند بیان می دارند  
شمار اربعه سلوک انسانی را بر حسب ظهور حقایق بر محمد بن محمد  
انبیا و اولیا چنین توضیح می دهند:

عارف کمال و شیخ مشایخ ما مرحوم ابو محمد رضا تمسکاتی  
در رساله ای که برای بیان اسفار اربعه نوشته اند می گوید:

سیر حرکی است از مؤمن به سوی مقصد شد، مبنی بر این است  
می گردد. سیر در مؤمن به سوی مقصدی از بیان است و این دو اسماء بعد  
حیات مرحمه دارد:

**مرحله اول:** سیر، خلق، سستی حقایق، ...

تمسکاتی و یزانی که پس و و حد می گذارد و این تمسکاتی  
می تواند جمال حق را مشاهده نماید و این سیر در مرحله  
حق می شود و بر او سیر هدایت می گردد و در این سیر  
۱. مصباح الهدایه ص ۱۵۱.

عنایت ربانی شامل وی گردد از آن حالت بیرون می آید و محو زائل می گردد و به عبودیت اعتراف می کند.

**مرحله دوم:** سفر از حق بسوی حق با حق است در این مرحله چون وجود سالک حق گشته پس بسوی کمالات حرکت می کند و همانطور که وجودش در وجود حق فانی شده بود صفاتش نیز در صفات حق فانی می گردد و این مرحله را مقام اخفی گویند که فنا از فانی شدن است.

**مرحله سوم:** سفر از حق بسوی خلق است که حالت صحو بر سالک عارض می گردد و او عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت را طی می کند و خطی از مقام دریافت حقائق و اسرار می یابد.

**مرحله چهارم:** سفر از خلق بسوی حق با حق است که سالک در این سفر با مشاهده عوالم دنیا کیفیت رجوع بسوی خدا را درمی یابد و اسباب و موانع بازگشت به خدا را تحصیل می کند.

سپس می فرمایند: بنظر من سفر اول که سفر از خلق بسوی حق مقید است حجابهای را که جنبه یلی الخلق را دارد از میان برمی دارد و جمال حضرت حق را مشاهده می کند و این شهود بواسطه ظهور فعلی حضرت حق در عالم وجود است که در حقیقت همان ظهور ذات در مراتب هستی می باشد.

در سفر دوم حرکت از حق مقید بسوی حق مطلق است و در این دو سفر است که هرگاه انانیتی در او باقی مانده باشد شیطانیش او را به ادعای ربوبیت وامی دارد و شطحیات می گوید و به همین دلیل است که سالک باید مرشدی کامل داشته باشد مرشدی که راه صحیح سلوک را بداند و بیراهه ها را تشخیص بدهد.

در این هنگام است که هرگاه عنایات ربانی شامل او بشود همانطوری که شیخ عربی (محمی الدین عربی) گفته است مقام تقدیر

استعدادها از جانب فیض اقدس است خدای او را به خویشتن باز می‌گرداند و سفر سوم را آغاز می‌کند<sup>۱</sup>.

در شرح دعای سحر می‌فرمایند: کسی که با قدم معرفت سلوک الی‌الله کند به هدف نهائی نمی‌رسد مگر آنکه در مقام سلوک منزلها و مرحله‌ها و معراجهای از خلق بسوی حق مقید را پشت سر بگذارد و کم‌کم قید را زائل کند و از نشئه‌ای به نشئه دیگر و از منزلی بمنزل دیگر منتقل شود تا آنکه بحق مطلق منتهی گردد چنانچه قرآن سلوک شیخ الانبیا حضرت ابراهیم را چنین توصیف کرده است.

و چون سالک الی‌الله از حضرت الهیه گذشت و به حضرت احدیث رسید حالت بیخودی بر او عارض شود و چون از آن رهائی یابد به حالت صحو رسد و امکان فرق گذاردن بر او حاصل می‌شود<sup>۲</sup>.

در قسمت پایانی شرح دعای سحر می‌فرمایند: مادام که در حال مستی طبیعت هستی نمی‌توانی خود و خودی خود را شهود کنی و کتاب ذاتت را بخوانی و نور حقیقت وجودت را قرائت کنی بس ای عزیز از این ستمکده تاریک و خانه وحشتنا و نشئه ننگ بدر آی و حجاب طبع و طبیعت را پاره کن که تو از جهان قدس و طهارتی و از جایگاه نور و کرامت و چون حجابهای ظلمانی را ساره کردی، ظهور حق را در همه اشیاء خواهی دید که همگی نشانه اویند<sup>۳</sup>.

---

۱. مصباح‌الهدایه، ص ۲۰۹-۲۰۴.

۲. شرح دعای سحر، ص ۳۱-۳۶.

۳. همان منبع، ص ۲۷۱.

## بخش هفتم

### سلسله‌های معروف صوفیه

تصوف رسمی استناد و انتساب به پیر و مرشد را به دو دلیل از شرایط ضروری سلوک و رسیدن به مقامات و درك حقیقت می‌شمارد نخست اینکه راه سیر و سلوک عرفانی بسیار دشوار و پر مخاطره است و کوچکترین اشتباه در طریق حقیقت به خسارهای جبران‌ناپذیر معنوی و احیاناً سقوط به ورطه‌های شیطانی منتهی می‌گردد و چه بسا سالک بدلیل نداشتن پیر و مرشد در اثناء طریق بماند و آنچه که مفید است مطلق ببیند و بنا مطلق را با تجلیانش و مضاهر وجودیس اشتباه کند و به ضلالت دچار گردد صوفیه سطحیات را از آثار نوعی تحیر ناشی از مراحل ناقص سلوک می‌دانند.

دوم اینکه صوفیه وجود انسان‌کام را که مظهر کام اسماء و صفات حق است امری حتمی تلقی می‌کنند و او را مظهر اسم اعظم الله که مستجمع جمیع صفات و اسماء الهی است می‌دانند و در سلوک و رسیدن به حقیقت توسل به این انسان کامل را ضروری و بدون آن سلوک را گمراه کننده می‌پندارند.

گرچه در تصویر این انسان کامل که حامل ولایت مظهر الهیه





می آوریم:

۱. خرقه پوشیدن تغییر عادت و چشم پوشی از حلاوت لباس عادی است.
۲. دفع مجالست اقران سوء که معمولاً با متحدالشکل بودن مورد ابتلاء است.
۳. خرقه ظل ولایت شیخ است که بر وجود مرید افتد و شیطان از ظل اهل ولایت برسد.
۴. مرید با خرقه پوشیدن دیگر رنگ نمی پذیرد مانند جامه چرب شده که رنگ به خود نمی گیرد.
۵. اظهار تصرف شیخ در باطن مرید به سبب تصرف در ظاهر او و تصرف ظاهر او با خرقه پوشیدن علامت تصرف باطن او است.
۶. خرقه بوشی بشارت است بر مرید به قبول او از جانب خداوند زیرا وقتی بدست شیخ خرقه می پوشد علامت آن است که مرضی شیخ است و قبول شیخ علامت قبول حق است.
۷. پوشیدن خرقه بمعنی تعارف و تألف و هم سنخ شدن است زیرا تألیف اشباح علامت تألیف ارواح است و تعارف و تألف علامت جنسیت و معیت در عالم غیب است.
۸. خرقه پوشیدن مرید به دست شیخ علامت سر ارادت و نشانه محبت شیخ<sup>۱</sup>.

### خرقه ارادت و خرقه تبرک

صوفیان دو نوع خرقه را محترم می شمارند: یکی خرقه ارادت است که چون شیخ به نفوذ بصیرت و حسن فراست در باطن احوال

۱. لغت نامه دهخدا، ماده خرق، صفحه ۴۵۲-۴۵۱ به نقل از مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، چاپ و تصحیح آقای همانی از صفحه ۱۴۷ تا صفحه ۱۵۱.

مرید بنگرد و در او آثار حسن سابقه بیابد و صدق ارادت او را در طلب حق مشاهده نماید وی را به خرقة مفتخر می سازد تا بدینوسیله به او بشارت دهد که مورد عنایت خاص حق قرار گرفته و دیده اش با این نسیم ربانی منور گردد چنانکه دیده یعقوب از نسیم فیض بوسف بینا شد.

دیگری خرقة تبرک است که معمولاً به کسانی پوشانده می شود که بدلیل حسن ظن و نیت تبرک در مورد خرقة صوفیان علاقه به پوشیدن آن پیدا می کند.

چنین طالبی به شرط اینکه ارادتش نسبت به شیخ واقعی باشد و از خودی بیرون آمده باشد بدو خرقة تبرک پوشانده می شود مشروط بر آنکه همنشین با اهل حق و صوفیان را ملازمت داشته باشد تا شاید به خرقة ارادت دست یابد<sup>۱</sup>.

### سلسله های صوفیه

بدین ترتیب در میان صوفیه به تناسب مشایخ و خرقة بوسی توسط آنها سلسله های متفاوت و متعددی بوجود آمد که اغلب به نام یکی از مشایخ نامدار معروف می شد و بتدریج هر سلسله به فرقه های فرعی انشعاب می یافته است.

نکته دیگری که در سلسله های صوفیه حائز اهمیت است چگونگی انتساب اولیه قدمای مشایخ صوفیه است که برخی مساجد خود را منتهی به خلیفه اول و عده ای به امیرالمؤمنین علی علیه السلام و جمعی نیز به حضرت رضا (ع) انتساب می دهند.

سلسله های صوفیه را بگونه های مختلف ذکر کرده اند:

الف- مرحوم محقق اردبیلی در کتاب حقیقه الشیعه حسدین

---

۱. همان منبع.

سلسله از معروفترین فرقه‌های تصوف را بتفصیل آورده است که ما در اینجا به اختصار اشاره می‌کنیم. این تقسیم‌بندی به لحاظ محتوای معتقدات صوفیه است.

۱. وحدانیه: که حق را به دریا تشبیه نموده و مخلوقات را چون موج و کف دریا می‌پندارند در میان این سلسله از پیروان مذهب تسنن و شیعه دیده می‌شود.

۲. واصلیه: که اعتقاد به وصول عارف سالک به حق در نهایت طریقت دارند.

۳. حبیبیه: محبت را پایان طریقت می‌دانند که موجب سقوط کدیف می‌گردد.

۴. ولایتیه: مظهر ولایت مطلقه الهیه شدن را نهایت اسفار اربعه در سلوک و طریقت می‌دانند.

۵. مشارکیه: خود را شریک در مقام نبوت و وافی به آن مقام می‌دانند.

۶. شمراضیه: به مصاحبت حق و حال دل اعتقاد دارند.

۷. مباحیه: بر عارف واصل همه چیز را مباح می‌شمرند.

۸. ملامتیه: اعتقاد به جبر دارند و گویند ارباب معاصی بر اصحاب طاعت ستمند.

۹. حائیه: به حال حاصل از سماع و رقص سنت پایبندند و آن را راه بیخودی می‌دانند.

۱۰. حوریه یا مدهوشیه: اعتقاد به هماغوشی یا حوربان به خدا و پیموشی در سماع دارند.

۱۱. واقفیه و وقوفیه: وقوف بحق را ویژه خود می‌دانند.

۱۲. تسلیمیه: تسلیم را شرط اول عرفان و طریقت می‌شمارند.

۱۳. نلقینیّه: مضاعفه کتب خبر صوف را منع می‌کنند و معروف

را از طریق تلقین پیر ممکن می دانند.

۱۴. کاملیه: پیر را انسان کامل می شمارند.

۱۵. الهامیه: راه تحصیل علم را مکاشفه و الهام می دانند.

۱۶. نوریه: به دو حجاب ناری و نوری معتقدند.

۱۷. باطنیه: به ییخودی و مدعوشی رو می آورند و جنون را

دوست دارند و به باطن اعتقاد می ورزند.

۱۸. جوریه: ستم کردن را راه گریز از ریا می پندارند و از

شعب ملائطیه هستند.

۱۹. عشاقیه: به حق عشق می ورزند و آن را کمال مصیوب و

نهایت طریقت می دانند.

۲۰. جمهوریه: صلح کل هستند و هیچ فرقه و مدعی را

نمی کنند.

۲۱. زرافیه: لباس فاخر بپوشند و ادعای کسب و دستبرد

و به غنا و موسیقی علاقه فراوان دارند.

۲۲. کاهیه: به عشق صوری علاقه مندند و به هرزه بازی می پردازند.

سرحود محقق اردبیلی از چندین کتاب نام می برد که در این

سلسله های صوفیه از آنها بهره گرفته است به نام اصول الادب

الفصول الثامه فی هدایه العامة و قبصرة العوام و بیان الادیان.

ب- بسیاری از مورخان سلسله های صوفیه را به شرح زیر

طبقه بندی کرده اند و هر سلسله ای را بدین نام می خوانند:

د. دهان مانند:

۱. معروفیه مشیوب بدعروف دخی.

۲. اناضیه مشیوب بداضیه بن ساضیه.

۳. جنبیه مشیوب بدجنبیه بغدادیه.

۱. حذیقہ الشیخہ، ص ۵۹۳-۵۹۶.

۴. سلمیه منسوب به عبدالله بن سلمی.
۵. محاسبیه منسوب به حارث محاسبی.
۶. قصاریه پیروان حمدون قصار متوفی ۲۷۱.
۷. طیفوریه پیروان بایزید بسطامی.
۸. نوریه پیروان ابوالحسن نوری.
۹. سهیلیه منسوب به سهل شوشتری.
۱۰. حکیمیه پیروان حکیم ترمذی.
۱۱. خرازیه پیروان ابوسعید خراز.
۱۲. خفیفیه منسوب به ابوعبدالله خفیف.
۱۳. سیاریه منسوب به ابوالعباس سیاری.
۱۴. حلمانیه منسوب به ابو حلیمان دمشقی.
۱۵. فارسیه منسوب به فارس دینوری.
۱۶. قادریه منسوب به عبدالقادر گیلانی.
۱۷. نقشبندیه منسوب به بهاء الدین نقشبند.
۱۸. رفاعیه منسوب به ابوالعباس احمد رفاعی.
۱۹. بدویه منسوب به احمد البدوی.
۲۰. سهروردیه منسوب به شهاب الدین سهروردی.
۲۱. شاذلیه منسوب به ابوالحسن شاذلی.
۲۲. چشتیه منسوب به معین الدین چشتی.
۲۳. مولویه منسوب به مولانای رومی.
۲۴. بکتاشیه منسوب به حاجی بکتاش ولی (متوفی ۷۳۸).
۲۵. صفویه منسوب به شیخ صفی الدین اردبیلی.
۲۶. نعمة اللهیه منسوب به شاه نعمة الله ولی.
۲۷. نوربخشیه منسوب به سید محمد نوربخش.
۲۸. اکبریه یا حاتمیه منسوب به محی الدین عربی.

۲۹. قونویه منسوب به صدرالدین قونوی.
۳۰. حروفیه منسوب به فضل الله حروفی.
۳۱. قاندریه منسوب به قطب الدین حیدر.
۳۲. نورعلیшаہی منسوب به نورعلیشاہ.
۳۳. رحمت علیشاہی منسوب به رحمت علیشاہ.
۳۴. محبوب علیشاہی منسوب به رحمت علیشاہ.
۳۵. گنابادیہ منسوب به ملاسلطان گنابادی.
۳۶. منورعلیشاہیہ منسوب به منورعلیشاہ.
۳۷. صفی علیشاہیہ منسوب به صفی علیشاہ.
۳۸. خوافیہ منسوب به زین الدین علی خوافی.
۳۹. ذہبیہ منسوب به آقامحمد کازرونی.
۴۰. کمیلیہ منسوب به کمیل بن زیاد.
۴۱. پیرجمالیہ منسوب به پیرجمال صوفی اردستانی.
۴۲. پیر حاجانیہ منسوب به شیخ محمد بن احمد بن ابی نصر حارزمی.
۴۳. ناصریہ: منسوب به شیخ ناصرالدین ابن محمد کوفی.
۴۴. روزبہانیہ: منسوب به شیخ روزبہان بقلی.
۴۵. ادہمیہ: منسوب به بابا حافظ مشہور به کهنہ یونس.

### نسبت صحبت و نسبت خرقہ

- برخی از صوفیہ مدعی هستند کہ متابع صوفیہ در علم طریقت دارای دو نوع استناد و نسبت می باشند:
۱. نسبت صحبت مانند شیخ محمد حمودہ کہ نسبت صحبت خود را به حضرت خضر می داند.
  ۲. نسبت خرقہ کہ فی المثل همان شیخ نسبت خرقہ خود را
۱. برای توضیح بیشتر به کتاب طرائق الحقیقہ مراجعه نماید.

از طریق ابوعلی فارسی به شیخ جنید بغدادی می‌رساند.  
اکثر خرقة‌های صوفیه به شیخ جنید می‌رسد که وی هم خرقة  
از دست شیخ سری سقطی و او از شیخ معروف کرخی گرفته است. در مورد  
خرقة معروف کرخی همانطور که در شرح دوره اول تصوف گفتیم اختلاف  
نظر دیده می‌شود.

صوفیان شیعه معتقدند وی از دست امام علی بن موسی الرضا  
علیهما السلام گرفته و برخی هم می‌گویند وی از شیخ داود طائی و او  
از جیب عجمی و او از حسن بصری و وی از علی علیه السلام خرقة  
گرفته است.

صوفیان سنی اسنادمشایخ خود را از طریق حسن بصری به خلیفه  
اول می‌رسانند در میان صوفیان سنی سلسله‌هائی دیده می‌شوند که  
صُرَیْقَت خویش را به علی علیه السلام می‌رسانند.

### تصوف و تشیع در ایران

شرایط اعتقادی ایران که محکوم تشیع بوده است همواره موجب  
آن گردیده است که سلسله‌های صوفیه ایران بر مذهب شیعه باشند.  
اگر در دورانهای قدیم این مسئله بصورت اکثریت بوده ولی  
بعد از قرن دهم بصورت صددرصد درآمده است و سلسله سلاطین  
صفوی را می‌توان نقطه اتصال تشیع و تصوف در قرنهای دهم به بعد  
دانست.

گرچه دلائل کافی بر شیعه بودن شیخ صفی الدین اردبیلی وجود  
ندارد ولی سلطان حیدر که عامل به قدرت رسیدن صوفیه در ایران است  
شیعه و سرسلسله صفویه شاه سلطان حسین نیز شیعه متعصبی بوده است  
و بدین ترتیب تشیع و تصوف درهم آمیختند ولی طولی نکشد که  
آن دو از یکدیگر جدا شدند و صوفیان با حرکتی که مجوسی دوم





کتاب دیگرش به نام الصلہ بین التشیع والتصوف رابطه فکری آن دو برای زمینه سازی جهت استنتاج فوق مشروحاً بیان نموده است ولی نه توانسته چنین ادعائی را مدلل نماید و نه توانسته صریحاً آن را مطرح کند به اعتقاد ما تقارن تاریخی و نیز ارتباطات مقطعی و تشابه فکری و مشترکات عقیدتی هیچگاه دلیل بر رابطه علت و معلولی نمی تواند باشد چنانکه ابراز یک عقیده از دو متفکر دلیل کافی بر اتخاذ یکی از دیگری نیست.

## فهرست منابع و مآخذ

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
۲. آشتیانی، مهدی. اساس التوحید در قاعدة الواحد و وحدت وجود. تهران: انتشارات مولى، ۱۳۶۰.
۳. آملی، سیدحیدر. نص النصوص فی شرح فصوص الحکم. تهران: النسخه ایران و فرانسه، ۱۳۵۳.
۴. ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. قلبیس ابلیس. مآخذ: اداره الطباعة المنیریة، ۱۹۲۸ م.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمة علامه ابن خلدون. مصر: انتشارات مصطفى محمد، [بی تا].
۶. ارانی، تقی. عرفان و اصول مادی. [بی م]، کارنگ، [بی تا].
۷. استیس، و. ت. عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۱.
۸. اصفهانی، ابی‌نعمان احمد بن عبدالله. حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء. سروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۸۷ هـ. ق.
۹. انصاری هروی، عبدالله. منازل السائرین. ترجمه دکتر روان و مهدی. تهران: انتشارات مولى، ۱۳۶۱.
۱۰. بیرونی، ابوریحان. آثار الباقیه. ترجمه اکبر داناسرشت. چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۱. ترابی، علی‌اکبر. نظری در قادیخ ادیان. تهران: نشر کت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکاء، ۱۳۴۱.
۱۲. جاسی، عبد الرحمن بن احمد. نقد النصوص فی شرح الفصوص. تهران: انتشارات

- انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
۱۳. جلالی هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، لنینگراد: دارالعلوم اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، ۱۹۲۶ م / ۱۳۴۴ هـ. ق.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
۱۵. حلبی، علی اصغر. گزیده متن (سائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء. تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۰.
۱۶. حضرت اسام خمینی، روح الله. ادبیین. با شرح و پاورقی سیداحمد فهری. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۵.
۱۷. حضرت اسام خمینی، روح الله. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. [بی م]، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ هـ. ق.
۱۸. حضرت اسام خمینی، روح الله. تفسیر دعای سحر. ترجمه سیداحمد فهری. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹.
۱۹. حضرت اسام خمینی، روح الله. مصباح الهدایة الی الاخلاق و الولاية. ترجمه سیداحمد فهری. تهران: انتشارات پیام آزادی، ۱۳۶۰.
۲۰. دهخدا، علی اکبر. لغت نامه. تهران: مؤسسه دهخدا، ۱۳۶۶.
۲۱. رازی، نجم الدین. مرصاد العباد. چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۲۲. رضای تبریزی، نجیب الدین. نودالهدایة. تهران: چاپخانه علمی، ۱۳۲۵ هـ. ش.
۲۳. روزبهان بقلی شیرازی، ابومحمد بن ابونصر. عیبه الماشقین. تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۷.
۲۴. زرین کوب، عبدالحسین. ادبش میراث صوفیه. چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۵. زنوزی، عبدالله. لمعات الهیه. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۲۶. سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. اللمع فی التصوف. لیدن: مطبعة بریل، ۱۹۱۴ م.
۲۷. سهروردی، شهاب الدین یحیی. حکمة الاشراف. ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی. چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
۲۸. شبستری، سعدالدین محمود بن عبدالکریم. گلشن داذ. تهران: طهوری، ۱۳۶۱.

۲۹. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر احمد. الملل والنحل. قاهره: مؤسسه الحلبي وشركاء للنشر والتوزيع، ۱۳۸۷ هـ. ق.
۳۰. شیروانی، زین العابدین بن اسکندر. بستان السیاحه. چاپ دوم، ایران: [بی نا]، ۱۳۴۲ هـ. ق.
۳۱. شیروانی، زین العابدین بن اسکندر. ریاض السیاحه. تهران: کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۹.
۳۲. صائِن الدین، علی بن محمد ترکه. تمهید القواعد. تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة- الادبیة. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۳۶. صفا، ذبیح الله. تاریخ ادبیات ایران. چاپ دوم، تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۷.
۳۷. صفا، ذبیح الله. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶.
۳۸. طوسی، نصیرالدین. شرح الاشارات والتنبیهات ابوعلی سینا. تهران: انتشارات حیدری، ۱۳۷۹ هـ. ق.
۳۹. العربی، محی الدین. الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر، [بی تا].
۴۰. عین القضات میانجی همدانی، ابوالعالی عبدالله بن محمد بن علی. نامه های عین القضات همدانی. [بی م]، بنیاد فرهنگ ایران، تاریخ مقدمه ۱۹۶۹ م.
۴۱. غزالی طوسی، محمد بن محمد. احیاء علوم الدین. بیروت: دار المعرفه، ۱۴۰۲ هـ. ق.
۴۲. غزالی طوسی، محمد بن محمد. کیمیای سعادت. چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۴۳. غزالی طوسی، محمد بن محمد. منهاج العابدین. ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی- ساوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹.
۴۴. غنی، قاسم. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. تهران: مطبعه بانک ملی ایران، ۱۳۲۲.
۴۵. فرغانی، سعیدالدین سعید. مشارق الدردای (شرح تائیه ابن فارض). مشهد:

- چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۹۸ ه.ق.
۴۶. فریدالدین عطار نیشابوری، محمد بن ابی بکر. تذکرة الاولیاء. تهران: کتابخانه مرکزی ناصر خسرو، ۱۳۳۶.
۴۷. فریدالدین عطار نیشابوری، محمد بن ابی بکر. منطق الطیر (مقامات الطیور). چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۴۸. فرید وجدی، محمد. دائرة معارف القرن الرابع عشر العشرین. مصر: دائرة معارف القرن العشرين، ۱۳۸۶ ه.ق.
۴۹. قشیری، ابوالقاسم. ترجمه (سأله قشیری). تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۵۰. کاپلستن، فردریک. تاریخ فلسفه. ترجمه سید جلال الدین مجتبوی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۵۱. کاشانی، محسن. المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء. تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۴۱.
۵۲. کورین، هانری. ارض ملکوت و کالبد انسان در (دوستانخیز از ایران مزدانی تا ایران شیعی). ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۸.
۵۳. کورین، هانری و جمعی از محاورشناسان. حدادالدین شیرازی. ترجمه ذبیح الله منصوری. تهران: سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱.
۵۴. کولدزیهر، ایگناز. زهد و تصوف در اسلام. تهران: شرکت نسبی حاج محمدحسین اقبال و شرکاء، ۱۳۳۰.
۵۵. استاد شهید مطهری، مرتضی. آشنائی با علوم اسلامی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی تا].
۵۶. معصومعلی شاه شیرازی، محمد بن زین العابدین. طرائق الحقائق. تهران: انتشارات بارانی، ۱۳۴۵.
۵۷. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. حدیقه الشیعه. تهران: انتشارات گلی، [بی تا].
۵۸. منطق السجستانی، ابوسلیمان. هوان الحکمه و ثلاث مسائل. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۴.
۵۹. موسوی الخوانساری الاصبهانی، محمد باقر. (روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات). تهران: مکتبه اسماعیلیان، ۱۳۹۲ ه.ق.
۶۰. بهرین، مهرداد. فلسفه شرق. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۴۲.
۶۱. میرداماد حسینی، محمد بن محمد. القیسات. دانشگاه مک گیل مونترال کانادا

- با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
۶۲. سیهني، محمد بن منور. اسرار التوحيد في مقامات الشيخ ابي سعيد. ترجمه عبدالهادي قنديل. مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ۱۹۶۶.
۶۳. نراقي، محمد مهدي. قرة العيون. تهران: انتشارات انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۷.
۶۴. نيكلسون، رينولد آلين. الصوفية في الاسلام. ترجمه نورالدين شريبه. مصر: مكتبة الخانجي، ۱۳۷۱ ه.ق.
۶۵. الهاشمي الخوئي، حبيب الله. منهاج البراغه في شرح نهج البلاغه. قم: مؤسسه دارالعلم، ۱۳۸۶ ه.ق.
۶۶. هدايت طبرستاني، رضا قلي. باض المعادفين. تهران: دارالطباعه خاصه دولتي كارخانه حبيب الله، ۱۳۰۵ ه.ق.



